

الكتاب  
في

الرياضة البدنية

للأستاذ

د. محمد بن عبد الله بن محمد

مؤلف

طبعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

الحکمۃ

فی

اصول الفقه



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

جمعہ داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش - اموال: ۴۴۰۱۷

الحکمۃ

فی

اصول الفیقہ

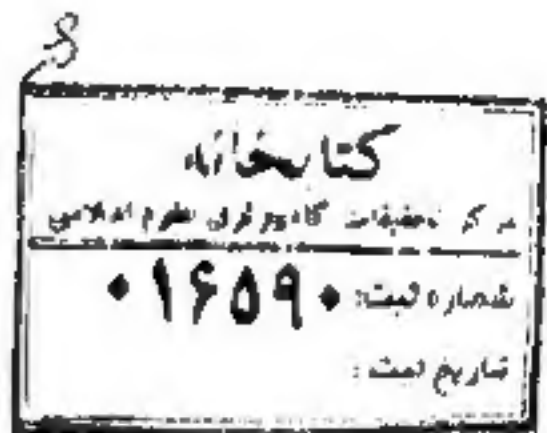
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تألیف

السید محمد سعید الطباطبائی الحکمی

المجلد الثالث

مؤسستہ



الطبعة الأولى

۱۴۱۴ - ۱۹۹۴

حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب: ..... المحكم في اصول الفقه ج ۳  
اسم المؤلف: ..... السيد محمد سعيد الحكيم  
القلم والالواح الحساسة: ..... حميد / قم  
المطبعة: ..... جاويد  
الكمية: ..... ۱۰۰۰ نسخة  
السعر: ..... ۴۵۰۰ ريال  
الطبعة: ..... الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله  
على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.  
اللهم اهدنا لما اختلف فيه من الحق  
بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

مركز تحقيق التراث والخطوط

الابتداء بتحرير هذه المطالب في المسودة مساء الثلاثاء غرة جمادى الاولى،  
سنة ١٣٩٢ هجرية.  
الابتداء بإلقاء هذه المقامات في مجلس الدرس صبحى الاحد السادس من شهر جمادى  
الاولى، سنة ١٣٩٢ هجرية.  
الابتداء بتبليغ هذه المطالب في هذه الاوراق مساء الثلاثاء الخامس عشر من شهر جمادى  
الاولى، سنة ١٣٩٢ هجرية. محمد سعيد الطباطبائي الحكيم



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

القِسْمُ الثَّانِي

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

فِي الْأَصْنَافِ الْخَبَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ





مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

## القسم الثاني

### في الأصول المبتنية على العمل



وقد سبق في التمهيد لمباحث الأصول أن المراد بها الكبريات المبتنية على العمل والناظرة له، لا إثنائها على التعذير والتنجيز وتحديد مواردهما، وهي مباحث الحجج والأصول العملية، في مقابل القسم الأول المبحوث فيه عن مدركات واقعية لا تتضمن العمل بنفسها، وإنما يترتب عليها لخصوصية موضوعها أو بضميمة أمر خارج عنها.

## تمهيد

اعلم أن من التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع به أو بعدمه أو لا، وعلى الثاني فإما أن تقوم عنده بحجة ايمعتبرة عقلاً أو شرعاً عليه أو لا. لا إشكال في وجوب متابعة انقطع في الصورة الأولى، ومتابعة الحجة في الثانية، وأما في الثالثة فإن دل دليل شرعي أو عقلي على وجوب الفحص عن الحكم أو الحجة تعين، ومع تعدد الفحص أو استكمالها أو عدم قيام الدليل على وجوبه، كان له الرجوع إلى الوضعية العممية الشرعية أو العقلية المقررة للجاهل، وهي المعبر عنها بالأصول في مصطلحهم

ولا إشكال في شيء من ذلك، إلا أن الذي يسمي اتية عليه أمور..  
الأول. أن الترتيب بين بقطع وما بعده عقلي، لامتناع جعل الحجة أو الأصل مع القطع، لمحجته الذاتية، وأما الترتيب بين الرجوع للحجة والرجوع للأصول فهو مني على تقديم أدلة الحجج على أدلة الأصول بالحكومة أو الورود أو غيرهما، على ما يأتي الكلام فيه في شروط العمل بالأصل إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنه لا فرق في موضوع لأقسام بين الحكم الإلزامي وغيره، كاستحباب، ولا وجه للتخصيص - لأول - لذي هو المراد بالتكليف في كلامهم - لجريان لأقسام المذكورة في جميع ولا سيما مع عموم الغرض المهم - وهو الاستنباط - لها.

ثعم، بعض الأصول العملية - كالبراءة - يحتص بالحكم الإلزامي، إلا أنه لا يتنصي تخصيص التقسيم به بعد ما ذكره.

الثالث: أن الأولى تعميم موضوع لأقسام لتحفدمة بمطلق الملفت - كما

ذكرنا - وعدم تخصيصه بالمكلف - كما صنعه شيخنا الأعظم رحمته <sup>(١)</sup> وغيره - لعدم أخذ التكليف في رتبة سابقة على التقسيم، بل شرائط المكلف كسائر الأمور المعتبرة في الحكم الشرعي مما يمكن أن تكون موردًا للقطع أو الحجة أو الوظيفة العملية، فتجري الأقسام بلحاظها، فلو فرض الشك في التكليف للشك في ما يعتبر في البلوغ لجرى فيه الشك في التكليف من سائر الجهات بلا فرق أصلاً.

بل قد تفرض الأقسام المذكورة مع العلم بعد البلوغ بناءً على ما عرفت من عموم موضوع التقسيم للأحكام غير الإلزامية، على ما هو لاحق من اختصاص أدلة رفع القلم بها.

وأما تخصيص الموضوع بالمجتهد - كما يظهر من بعضهم - فلا وجه له بعد جريان الأقسام في غيره، إذ العامي إن فرض حصول القطع له بالحكم الشرعي تعين عليه العمل به، وإلا فإن فرض عدم الحجة عليه في حقه - ولو كانت هي فتوى المجتهد - تعين عليه العمل به، وإلا تعين عليه ما يتعين على المجتهد في فرض فقد الحجة.

ومجرد تعذر الرجوع عنه لبعض الحجج أو لبعض الأصول - كالبراءة - لا يقتضي تخصيص التقسيم به، بل هو كتعذره في بعض الموارد على المجتهد، لحصول الموانع له.

نعم، الغرض المهم في المقام لما كان هو استنباط الأحكام الفرعية عن أدلتها التفصيلية كان الغرض المذكور في بعض أقسام محتصاً بالمجتهد، إلا أن هذا لا يقتضي تخصيص التقسيم به، وإلا كان يلزم عدم التعرض لقطع، لعدم دخله في الغرض المذكور، كما سيأتي مع أن لعرض من التقسيم الإشارة الإجمالية إلى المقاصد المبحوث عنها، لا التفصيلية المبنية على التدقيق، بل هي

(١) الشيخ المرتضى الأصمري رحمته (منه)

موكولة إلى حين الدخول في المقاصد.

وبهذا يظهر أنه لا حاجة في التعميم إلى ما ذكره بعض الأعيان المحققين عليه السلام <sup>(١)</sup> من دعوى إمكان حصول الصفات في حق بعض العوام ممن له خبرة بالأدلة وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد. كما يمكن رجوعه للأدلة الاجتهادية وأصول العملية بتوسط فحص المجتهد، حيث إنه ينوب عنه في ذلك. على أن ما ذكره لا يخلو في نفسه عن الإشكال، على ما قد يتضح في بعض المباحث الآتية.

كما يظهر أنه لا حاجة إلى تخصيص موضوع التقسيم بالأحكام الكلية، بل يجري في الأحكام الجزئية التي يمتثلها العلم والجهل بسبب العلم بتحقيق الموضوع في الخارج والجهل به، وإن اختص الغرض بالأحكام الكلية. الرابع: إنا جعلنا المدركي القسمين الأخيرين على قيام الحجة المعتبرة وعدمه - كما جرى عليه المحقق الخراساني عليه السلام - لا على الظن والشك - كما جرى عليه شيخنا الأعظم عليه السلام - لعدم خصوصية الظن والشك في الأحكام المذكورة لهما إذ موضوع الحجية لا يختص بالظن، بل قد يكون أمراً آخر قد لا توجب الظن بل تجتمع معه تارة، ومع الشك - بل الوهم - أخرى. كما أن موضوع الأصول المعنية لا يختص بالشك، بل بعدم صورة وجود الظن غير المعتبر، وليس موضوعها لا عدم الحجة على الحكم الواقعي، كما ذكرنا

ودعوى أن المراد بالظن هو النوعي المعتبر، لا مطلق الظن الشخصي، كما نرى! تلاحظ بالألفاظ، إذا لا معنى لحجية الظن النوعي بل غاية ما يقال. أن لحجة ما من شأنه أن يفيد الظن وإن لم يفده فعلاً. وهو - مع عدم تماميته، لإمكان حجية ما ليس من شأنه أن يفيد الظن - راجع في

(١) الشيخ ضياء الدين العراقي عليه السلام (مع).

الحقيقة إلى أن المدار على الحجية، لا على نص.

نعم، ذكر بعض الأعيان المحققين عليه السلام تثبيت الأقسام بالوجه المذكور في كلام شيخنا الأعظم عليه السلام إنما هو بلحاظ خصوصيات الأقسام المذكورة من حيثية وجوب الحجية وإمكانها وامتناعها، لا لمحاظ كونها موضوعاً للحجية الفعلية وعدمه، فالقطع حيث كان تام الكشف وجبت حجته عقلاً، والظن حيث كان فيه نحو نقص في الكاشفية أمكن حجته بجعل الشارع، والشك حيث لم يكن فيه كشف أصلاً امتنعت حجته.

وفيه.. أولاً: أن شيخنا الأعظم عليه السلام وإن أشار إلى ذلك في مبحث البراءة، إلا أنه لم يتضح منه كون التقسيم بلحاظه، بل صدره كون التقسيم بلحاظ الحجية وعدمها فعلاً، ولذا ذكر أن الظن الذي لم يدل على اعتباره دليل بحكم الشك. وثانياً: أنه لا يظهر الوجه في متنازع جعل الحجية للشك، لأن الطاهر أن المعيار في الحجية في باب الطرق والامارات ليس هو الكشف الداتي الناقص في الأمانة، ليختص بالظن ولا يجري في شك، بل المعيار فيها لسان الجعل والتعبد، فإن كان مسياً على اعتبار الشيء، ضرباً إلى الواقع كان حجة، وإن كان شكاً، بل وهماً، وإن كان مبنياً على محض تمسك بالعمل من دون نظر إلى الواقع ولا كشف عنه كان أصلاً وإن كان ظناً، كما عترف بالأخير شيخنا الأعظم عليه السلام في حاشية الاستصحاب.

وثالثاً: أن ما يقبل الحجية قد لا يكون هو الظن أو الشك، بل أمراً آخر، يقارن أحدهما أو كلاهما، كخبر الواحد، ولا يكون لتقسيم مستوفياً للأقسام، بخلاف ما ذكرنا.

الخامس: أنه قد يظهر منهم في تحرير التقسيم أنه مع عدم الحجية المعتبرة ينحصر الأمر بالرجوع للأصول العممية، وليس الأمر كذلك، بل هو مختص بما إذا لم يدل الدليل على وجوب تفحص عن الواقع أو الحجة - كما

في مورد أصالة انتخير مطلقاً، وهي غيره في العبادات بناءً على لزوم نية الوجه مع الامكان فيها - فإن الدليل المذكور يكون مانعاً من الرجوع للأصول العملية. ومن ثم كان ما ذكرنا في بيان حكم الصورة الثالثة أولى

السادس: أن الكبرى المذكورة في التقسيم المتقدم حيث كانت مديهة - لما سيأتي من بداهة وجوب متابعة لقطع، وكذا الحجة والأصل العملي في مورد هما، لأنه مقتضى جمعهما - فلهنم تشخيص موضوعها وصعوباتها، وحيث كان تشخيص موارد القطع رصبتها متعذراً، لأنه أمر حقيقي تابع لأسابه التكوينية غير المنصبة، لم يقع موردأ للكلام في المقام، واختص الكلام بتشخيص الحجاج ومعاد الأصول لعملية ومواردها، ليرجع إليها مع عدم القطع، فإياها لما كانت تابعة لجعل الشارع وحكم العقل تيسر ضبطها، تعالما استفاد من أدلتها.

ومن هنا كان العرض المقصود بالأصل للأصولي - الباحث عن طرق استنباط الأحكام الشرعية الواقعية بني هي معاد الحجاج، والظاهرية التي هي معاد الأصول - البحث في مقامين.

الأول: في مباحث الحجاج.

الثاني: في مباحث الأصول بعمية شرعية كانت أو عقلية.

كما أن المناسب لهد القسم من مباحث الأصول التعرض هنا لبعض المباحث المتعلقة بالقطع، تبعاً لغير وحد لأنه مثلها في الحجية ولزوم المتابعة. وبعض هذه المباحث ليس محتصاً بالقطع، بل يعم غيره من الحجاج والأصول، لكن لا من حيثية تشخيص موارد ها - الذي هو الغرض الأصلي للمقام، كما عرفت - بل بسحاظ الأحكام اللاحقة لها في ظرف قيامها وجريانها، كالبحث عن التحري، وعن مقتضى العلم الإجمالي، وتقسيم القطع إلى الطريقي والموضوعي، كما سينصح إن شاء الله تعالى

ومن ثم كان المناسب جعلها مقدمة لمقصدين المذكورين لارتباطها بهما.

ومما ذكرنا طهر أن التقسيم بسوجه متقدم هو الأنسب بمقصد الكتاب، لتضمنه الإشارة الإجمالية لموضوعات مباحث المقصدين المذكورين والمقدمة، بخلاف ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> في أول كلامه من تشنية الأقسام، حيث ذكر أن المكلف إذا تمت به حكم فعلي واقعي أو ظاهري، فإما أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما ستقل به العقل من اتباع الظن الانسدادي أو الأصول العقبية

فإن التقسيم المذكور وإن كان عقيباً، إلا أنه لا فائدة فيه، لعدم تضمينه الإشارة الإجمالية للمقاصد المبحوث عنها، لأنه لو صرح أن القسم لأول جامع بين مباحث القطع والحجج وأهم الأصول العممية، وهي الأصول الشرعية، فلا يتأدى بذلك الغرض المهم من التقسيم.

وأما مباحث التعارض فقد جعلها بعض المعاصرين في أصوله خاتمة لمباحث الحجج.

ولا يخفى أن بعض أحكام تعارض لا يختص بالحجج، بل يحري في الأصول أيضاً، مثل مقتضى الأصل في الاستدراك، وبعضها يختص بخصوص الأخبار من الحجج، كالتحير - بناءً على ثبوته - والمرجحات المستوصة، ولا وجه لجعله من لواحق مباحث الحجج.

كما لا وجه لجعله خاتمة لمقصدين الباحثين في الحجج وأصول، لأنه ليس خارجاً عن المقصد المهم حتى يجعل خاتمة لهما، بل هو بحث في شؤون الحجج والأصول وشروط فعلية احجية ونبهة، ولذا كانت مسائله كبريات في الاستنباط.

(١) الشيخ ملاكاظم الخراساني الهروي رحمته الله (صه)



ومن ثمَّ كان الأسس حزمة في مقصد مستقل، كما صنعه المحقق  
الخراساني رحمه الله.

وعلى هذا يكون البحث في قسم الأصول النازرة لمقام العمل في مقدمة  
ومقاصد ثلاثة..

أما المقدمة ففي أحكام القضي وأقسامه  
وأما المقاصد الثلاثة..

فالأول: في مباحث الحجج

والثاني: في الأصول العملية.

والثالث: في التعارض.

ونسأله تعالى العون في الجميع والتيسير، وهو حسنا ونعم الوكيل

## ٢٣ مقدمة ٢٤

في أحكام القطع وأقسامه، وفيها فصول.. ٢٥

## ٢٤ الفصل الأول

### في حجية القطع ٢٥

والحجية.. ثارة: يراد بها محض لزوم المتابعة في مقام العمل. ٢٦  
وأخرى: يراد بها المنجزية المستلزمة لاستحقاق العقاب بالمخالفة،  
والمعذرية المستلزمة للأمان منه مع لموافقة ولو مع الحط وعدم الوصول  
للواقع.

ويظهر من بعض كلماتهم في لعدم لتلازم بين الأمرين، بل الخلط  
بينهما، وإن صرحوا بعدم الملازمة في غير لمقام، بل أشار بعضهم إلى ذلك في  
المقام.

ولأجل ذلك ينبغي الكلام في مقامين..

المقام الأول في وجوب متابعة نقطع في مقام العمل، ولعله المهم في  
المقام، ولا يخفى أن كلمات الأعلام وإن تطبقت على ذلك، إلا أنهم قد اختلفوا  
في تقرّيبه.

ولعل الأولى أن يقال: بعد فرض كون الوقع الذي يتعلق به القطع مورداً  
لعمل المكلف إلزاماً كان أو غيره، فمن يذهب إلى أنه بنفسه لا يقتضي فعلية

العمل، لأن العمل من الأمور التسامحة للاحتيار المبسوط بالالتفات للجهات  
المقتضية له. أما بعد فرص الوصول سواقع والالتفات إليه فلا معنى للتوقف عن  
العمل على ما يقتضيه وحيث كان ينقص نفسه وصولاً للواقع فلا بد من متابعتها،  
لتحقق موضوع العمل وشرطه.

ومع ذلك تكون مناعته مقتضى ذاته ولا تحتاج لجعل من الشارع، بل  
يكون جعله لغواً، لعدم استناد الأثر إليه، كما لا تحتاج إلى حكم العقل زائداً على  
مقتضى الدات

وهذا بخلاف غيره من الطرق، فإنها بما لم تكن نفسها وصولاً للواقع،  
ولا سبباً للوصول به توقف وجوب مناعتها على أمر خارج عنها، وهو حكم  
العقل بها زائداً على داتها، ولجعل الشرع فيها، فيترتب العمل على جعلها ولا  
يكون لاغياً.

كما أنه لا مجال للردع عن متابعة القطع، إذ عدم متابعتها إن كان لعدم كون  
لواقع مورداً للعمل، فهو خارج عن محل الكلام، إذ المفروض عدم تصرف  
الشارع في الحكم المعلوم برفعه أو سحبه وإن كان لعدم كونه وصولاً للواقع،  
ولا معنى له، إذ القطع عين الوصول سواقع، وبه قوام داته، وإن كان لا اعتبار أمر  
آخر في فعلية العمل بالواقع زائد عن وصوله فهو خلاف المرتكبات الأولية.  
النظرية غير المختصة بالإسناد، بل كل ذي شعور لا يحتاج في ترتيب الأثر على  
الواقع إلى أكثر من وصوله.

ولو فرض منه عدم ترتيب الأثر عليه بوصوله فليس ذلك لكون الوصول  
ببطءه غير كاف في فعلية العمل، بل يفرض الواقع عن مقام العمل، إما لعدم كونه  
مقتضياً له ببطءه، أو لكونه مراحماً بما يمنع عن تأثيره من شهوة أو غضب أو  
حواهما.

ومن ثم تكون المحالفة مع العلم سواقع معلوم، لا للعدم نفسه، بل لا

يلتفت للعلم في مقام العمل، ويكون معمولاً عنه حينه.  
وهذا بخلاف غيره من الحجج المحتملة، فإن المخالفة معها..  
قارة: تكون ناشئة من عدم الاعتناء برفع الذي قامت عليه.  
وأخرى: تكون ناشئة من عدم الاعتناء بالحجة نفسها وتجاهل دليل  
حجيتها دون أن يصل إلى الواقع الذي قامت عليه.  
وقد ظهر بما ذكرنا أمور يسمى الالتفات إليها..  
الأول: أن ما في بعض كلماتهم من أن قطع طريق إلى الواقع لا يخلو عن  
تسامح أو إشكال، فإن الطريق ما يكون سبباً للوصول للواقع، وليس القطع  
كذلك، بل هو بنفسه وصول له.

نعم، سبب. لقطع قد يكون طريقاً للواقع، لا يثنائه على بيانته والكشف عنه،  
كالخبر المتواتر، وقد لا يكون كذلك، كما يبي الأسباب التكوينية الموجبة  
لحصول القطع بطريق الإلهام ونحوه.

الثاني: أن متابعة القطع ليست ناشئة من حكم العقل بها، المبني على  
التحسين والتقبيح، إذ لا جهة تقضي حسن متابعة القطع وقبح مخالفته، بل هو -  
كما عرفت - مفعول عنه حين العمل.

كما لا تكون ناشئة من إلزام العقل به بملاك دفع الضرر، إذ ذلك موقف  
على الالتفات لمنشأ الضرر حين العمل، وقد عرفت الغفلة عن القطع في مقام  
العمل، بل هي ناشئة من كون القطع بذاته محققاً لشرط الاختيار، وهو الالتفات  
للجهات المقتضية للعمل، كما سبق.

ومن ثم كانت سبة الوجوب للمتبعة غير خالية عن لمسامحة، والمرد  
بذلك مجرد اللادية التكوينية التابعة للذات.

نعم، كون الواقع المعلوم مورداً للعمل قد يكون بحكم العقل المستني على  
التحسين والتقبيح العقليين، كما في وجوب شكر المعصم وقبح الظلم، وقد يكون

سمالك لروم دفع الضرر، الذي قد يكون معيماً، كما في شرب ما يعلم كونه سماً وقد يكون محتملاً، كما في موارد تكاليف الشرعية، حيث أن مخالفتها توجب استحقاق العقاب، لا فعليته، لإمكان نفي.

الثالث: أن موضوع الآثار النعمية من حسن العمل أو قبحه هو الواقع لمقتضوع به، لأنه موطن الأغراض والملاكات المقتضية للحسن والقبح، ولذا لا يكون القطع مأخوذاً في انكبريات عقلية، بل موضوعها الواقع بنفسه وليس بقطع إلا شرط في فعلية العمل، لكونه محققاً بشرط تعلق الاختيار به، فهو شرط في ترتيب العمل على الصغرى، لا شرط في موضوع الكبرى.

نعم، حيث كان العمل في الصغرى تابعاً للاختيار، وكان الاختيار منوطاً خارجاً بالالتفات لجهات مقتضية للعمل - كما ذكرنا - كان العمل تابعاً للقطع نفسه وإن لم يصب الواقع، بل كان جهلاً مركباً، لتحقق شرط الاختيار به، وهذا يكون القطع دخيلاً في الحسن والقبح الفاعليين المستتمين لفعلية المدح والدم، والمسيس عن العمل على حق مقتضى الحسن والقبح الفاعليين وعن مخالفته

وكان هذا هو مراد بعض الأعيان المحققين في المقام، وإن كان تقرير كلامه قد يوهم خلاف ذلك، وأن بقطع هو تمام الموضوع للحسن والقبح الفاعليين في الكبرى.

وهو كما ترى الآن أخذه في كبرى مستلزم لأخذه في الصغرى لينطبق موضوع الصغرى على موضوع الكبرى، وقد عرفت أنه معمول عنه في مقام العمل، وليس الالتفات إلا لتوقع المقتضوع به، وهو الذي يكون موضوع الملاك والفرض.

الرابع: أنه لا مجال لإسلاق الحجة على القطع بالإضافة إلى الأحكام الشرعية، لا بالمعنى المنطقي، ولا بالمعنى الأصولي.

أما لأول فلأن الحجة بالمعنى المطلق هي الأوسط القياسي، والقطع بالحكم لم يؤخذ في موضوع الكبريات الشرعية، لاستحالة تقييد الحكم بالعلم به. وأما القطع بالموضوع - كالخمر - فهو غير مأخوذ في موضوع الكبريات الشرعية أيضاً، لأن الكلام في القطع لطريقي، لا الموضوعي.

وأما الثاني فلأن الحجة بالمعنى الأصوري هي ما يوجب إثبات متعلقه في مقام العمل، بحيث يصح الاعتماد عليه في نحكم به، كما في لطرق والأمارات القائمة على الأحكام والموضوعات، ولا يصدق ذلك على القطع، لما عرفت من أنه عين وصول الواقع وانكشافه للنفس، فهو مفر عن طلب الحجة رافع لموضوعها.

وبعبارة أخرى: الحجة في مقام العمل هي التي يكون لعمل مبتنياً عليها، بحيث يعتمد عليها في مقدم إحرار موضوعه، وذلك لا يجري في القطع، لما عرفت من أنه لما كان عبارة عن الوصول للواقع، كان انظر في مقام العمل للواقع لا غير، ولم يكن القطع ملتفتاً إليه حبه أصلاً.

نعم، قد يطلق على لقطع الحجة بالمعنى العرفي، الراجع إلى كون الشيء منجراً ومعدراً. ويأتي الكلام فيه في المقدم شيء.

الخامس: أن هذه لمسألة حرجية عن المسائل الأصولية، إذ المعيار في المسألة الأصولية وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي لعمري، لكونها إحدى مقدمات القياس المنتج له، وقد عرفت أن لقطع بنفسه وصول للحكم، وليس هو مقدمة للوصول إليه واستنباطه، فهو عبارة عن العلم بالنتيجة المعنى عن تكيف القياس المنتج لها.

وأما متابعته فهي من آثاره للاحقة له بذاته ولتي لا دخل لها بالاستنباط بوجه، بل هي كوجوب متابعة الحكم المستنبط، الذي لا يكون مقدمة لاستنباطه.

## تنبيه

استدل غير واحد تبعاً لشيخ الأعظم رحمه الله على وجوب متابعة القطع واستحالة ردع الشارع عنها، بأن ردع الشارع عن العمل به مستلزم للتناقض في الواقع أو في نظر القاطع، لأن المكلف إذا حصل له القطع بحرمة المقاع - مثلاً - فهي الشارع له عن العمل بقطعه وترخيصه في ارتكابه موجب للتناقض واقعاً أو في نظره بين الحكم الذي قطع به وترخيص الشرعي المذكور وفيه.. أولاً: أن بطلان لتناقض لم يبلغ لا مرتبة القطع، فالاستدلال به موقوف على حجية القطع، فكيف يكون دليلاً على حجيته؟.

وعبارة أخرى العرص من الاستدلال بإصال الواقع المستدل عليه للدهش وتصديقه به، فإذا لم تكن متبعة الواقع الواصل - التي هي عبارة عن حجية القطع - بديهية غية عن الاستدلال لم يقع الاستدلال في مورد.

ولو أمكن ردع الشارع عن حجية العلم فكما يمكن ردعه عن حجية العلم بالحكم الشرعي كذلك يمكن ردعه عن حجية العلم بامتناع الردع المذكور الحاصل من الاستدلال بالتناقض تأمل جيداً.

وثانياً: أن الردع عن العمل بالقطع لا يرجع إلى الترخيص على خلاف الواقع المقطوع به، بل مجرد الحكم بعدم حجيته، وذلك لا يساقض الحكم الواقعي المقطوع به بوجه، نظير الحكم بعدم حجية الظن، فإنه لا يكون راجعاً إلى الترخيص على خلاف الحكم المطعون، حتى يستلزم الظن بالتناقض، الذي هو ممتنع كالعلم به.

نعم، يستفاد الترخيص من المحجج أو الأصول الشرعية التي تجري مع عدم الحجة، وذلك مشترك بين العلم وبين غيرها.

ومن ثم أشكل الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، والوجه الذي يندفع به الإشكال المذكور إنما لا يجري في صورة القطع لفرض حجيته ذاتاً بنحو يمتنع التعبد بالحكم الظاهري معه، فمع الفرض المذكور لا حاجة

للاستدلال على الحجية بزوم التناقض، وبدونه لا محذور في التناقض بين الحكم الواقعي والظاهري، كما هو الحال في صورة العن.

على أن ذلك إنما يمع من الرجوع للأصول الشرعية، لا العقبية، فإنها لا تقتضي حكماً شرعياً مناقضاً أو مضاداً للحكم الواقعي، بل لا تتضمن إلا الوظيفة العقلية عند عدم الحجة.

وبالجملة: لزوم متابعة القطع أوضح من أن يستدل عليه بمثل ذلك.

المقام الثاني: في مجزية القطع ومعدريته.

ولا إشكال عندهم في ثبوتها لقطع في الجملة. لكن لا يبعد كون موضوع المعذرية والمنجزية أمراً آخر يجتمع مع القطع تارة، ومع عدمه أخرى، ولا خصوصية للقطع فيهما.

بيان ذلك: أن الطاهر أن ملاك المعذرية بحسب المرتكزات العقلانية هي امتناع داعوية الحكم الواقعي، فإن وجود الحكم الواقعي لا يصح بنفسه منشأ للمسؤولية، بنحو يكون منجزاً في حق المكلف، ما لم يكن بنحو يصلح لأن يدعو المكلف إلى موافقته، فإذا كان بنحو يمكن أن يكون داعياً للمكلف كان منجزاً، أما لو امتنعت داعويته فلا يكون صاعداً لشجر، بل لا بد من الحكم بالمعذرية حينئذ.

إذا عرفت هذا، فامتناع داعوية الحكم الواقعي بنحو لا بد معه من المعذرية بالإضافة إليه يكون..

تارة: مع القطع بحلاف الحكم الواقعي لا عن تفصيل.

وأخرى: مع قيام الحجة على خلافه.

وثالثة: مع وجود الأصل المؤمن منه.

ورابعة: مع الغفلة المطلقة لا عن تفصيل.

إذ في الصورة الأولى والرابعة نمتنع داعويته بسبب تعذر الالتفات إليه،

لما هو المعلوم من توقف داعوية اداعي على الالتفات إليه.



وفي الصورة الثانية والثالثة وإن كان احتمال التكليف والالتفات إليه متحققاً، إلا أن الاحتمال لا يكفي في دعوى مع وجود المؤمن والمرخص في إهمال التكليف المحتمل، كما لا يخفى

كما أن إمكان دعوى الحكم مرفعي يكون..

قارة: مع القطع به.

وأخرى: مع قيام الحجة عليه.

وثالثة: مع قيام الأصل الملموم بمراعاة احتماله.

ورابعة: مع القطع بخلافه عن تقصير.

وخامسة: مع العملة لمطابقة عنه عن تقصير.

إد في الصور الثلاث الأول يكون الواقع بالعامرنة الداعوية الفعلية وفي الصورتين الأخيرتين وإن لم يكن كذلك، لفرض عدم احتمال التكليف الذي هو شرط في فعلية دعويته، إلا أنه لما كان المفروض أن عدم احتمال التكليف ناشئ عن التقصير، بحيث لولاه لكان احتمال التكليف بنحو منجر متيسراً كان ذلك راجعاً إلى إمكان دعوى التكليف داتاً، وتعذر ما مستند إلى المكلف نفسه ومسبب عن تقصيره، فلا يكون مانعاً من منجرته في حقه.

على أن الحكم وإن لم يلتفت إليه بعنوانه تفصيلاً في الصورتين المذكورتين، إلا أن فرض التقصير مستلزم للالتفات إليه إجمالاً، لأن التقصير إما يكون مع الالتفات إلى وجود أحكام في لشريعة يجب الخروج عنها والمحصن مقدمة لذلك ولو بسحو الالتفات، ومثل هذا الالتفات لإجمالي الحكم كاف في صلوحه لدعوى وفي تجرء ملاحظ.

ومما ذكرنا يظهر أن المسحزية ملازمة بقطع كوجوب المتابعة، إذ الشجيز إنما يفرض مع إصابة القطع بلوقع، ومعه يكون لواقع داعياً بالفعل لوصوله، أما المعذرية فهي محتصة بما إذا لم يكن ناشئاً عن تقصير، كما أشار إلى ذلك المحقق الحراساني رحمه الله هنا. فتأمل جيداً.

## الفصل الثاني

### في التجري

وقع الكلام بينهم في استحقاق لعقاب بمخالفة انقطع مع حصته بعد الفراغ عن الاستحقاق بها مع إصابته وكلام شيعنا الأعظم <sup>عليه السلام</sup> ما مضطرب في تحديد محل النزاع، إلا أن من تأخر عنه قد فصل بكلام في الجهد التي يمكن أن تقع مورداً للنزاع في المقام. والمستفاد منهم أن الكلام..

نارة: في أن ما يقطع بكونه مورداً للتكليف <sup>مورد له</sup> واقعاً، فإذا قطع بحرمة شيء كان حراماً شرعاً، وإذا قطع <sup>بوجوب</sup> شيء كان واجباً كذلك، ففعل الأول وترك الثاني يكونان معصية حقيقية، فيستحق عليهما العقاب وأخرى: في كون نفس التجري - وهو يقصد للمعصية في ظرف التجري عليها بفعل ما يمتنع بكونه معصية - محرماً شرعاً، من دون أن يكون نفس الفعل المتجري به محرماً.

وثالثة: في استحقاق العقاب بالتجري مع عدم التكليف المولوي، بدعوى: أن منشأ استحقاق العقاب لا يختص عقلاً بالمعصية الحقيقية. ولأجل ذلك كان اللازم الكلام في الوجوه الثلاثة في مقامات ثلاثة..

**المقام الأول:** في تحقيق حد عمل المكلف الذي يكون به التجري، وأنه هل يكون محرماً شرعاً أو لا؟ وقد يوجه تحريمه بوجوه..

**الوجه الأول:** أن الخطابات لأولية بالتكاليف الشرعية الواردة على العاوين الخاصة - كالخمر والصلاة وغيرهما - لا تختص بالمعنونات الواقعية، بل لابد من صرفها إلى ما يعتقد بسباق العاوين عليه وإن كان خطأ، فيكون مورد التجري مشمولاً لإطلاق الأدلة المذكورة أو عمومها.

وقد يستفاد مما ذكره غير واحد توحيه ذلك بدعوى: أن التكليف لا يرد أن يتعلق بما هو مقدور للمكلف، بحو يقتضي توجه الاختيار والإرادة بحو، فالمطلوب الأصلي للمولى توجه اختيار المكلف وإرادته نحو الفعل، وحيث كان تمام الموضوع للإرادة واختيار هو الصور الذهنية الحاصلة حين القطع - ولو مع الخطأ - لا المعنونات الواقعية، لعدم السحبة بينها وبين الاختيار والإرادة اللذين موطنهما النفس، فيمتنع تأثيرهما فيهما، لزم صرف التكليف بالعاوين الواقعية إلى التكليف بالاختيار المنعني بالصور الذهنية الحاصلة مع القطع، فمرجع التكليف بحرمة الخمر - مثلاً - إلى التكليف باختيار ترك ما يقطع بكونه خمرًا، كما أن مرجع التكليف بوجوب الصلاة - مثلاً - إلى التكليف باختيار فعل ما يقطع بكونه صلاة، سواء كان القطع مصيباً أم محطاً.

وفيه.. أولاً: أنه مختص بما إذا كان الخطأ في الموضوع الثابت له الحكم، كالخمر، ولا يجري فيما لو كان الخطأ في أصل ثبوت الحكم، كما لو قطع خطأ بحرمة عصير الزبيب مثلاً، إذ لا إصلاق في البين، حتى يترجم عمومهم لحال الخطأ.

**وثانياً:** أنه مستلزم لرجوع جميع التكاليف التحريمية إلى تكاليف وجوبية بأعمال الاختيار في ترك الحرم، ولعدم تحقق الامتثال لو فرض موافقة التكليف غملة من دون إعمال لإرادة والاختيار - نظير ما قيل من أن النهي

يقتضي الكف لا مجرد الترك - ولاجزاء ما يقع خطأ بأنه من أفراد الواجب - كما نبه له بعض مشايخنا - ولترتيب بقية آثار لعنوان الذي هو مورد التكليف، كالحذف والكفارة ونحوهما مما يساق في الأدلة مساق التكليف بالعنوان، إذ لا مجال لتفكيك بين الآثار المذكورة ولتكليف في الموضوع مع سوقها في الأدلة في مساق واحد فتأمل.

ومن الظاهر أنه لا مجال للبناء على ذلك

على أنه لا يرجع إلى حرمة الفعل المتجري به شرعاً، كما هو المدعى في تحرير محل الكلام، بل إلى وجوب اختيار تركه شرعاً كاختيار الترك في مورد الإصاة، من دون أن يحرم نفس الفعل الخارج في مورد الإصاة أو الخطأ. وثالثاً: أنه لا وجه لنصرف التكليف بالعنوان إلى التكليف بالاختيار والارادة المتعلقين به، فإن توقف التكليف على القدرة لا يقتضي إلا التكليف بالواقع في ظرف كونه مقدوراً، لا التكليف باختياره وإرادته.

نعم، قد يقال: إن العرض من التكليف يحدث الداعي في نفس المكلف ليختار ما كلف به، فالمطلوب للأمر هو الاختيار، لأنه الغرض من التكليف. وفيه: أن كون الاختيار داعياً لتكليف وغرضاً منه لا يقتضي كونه مطلوباً للأمر، بحيث يكون هو المكلف به، بل هو نظير تخويف المكلف الذي قد يكون غرضاً من الخطاب، وليس المطلوب، لا لعنوان الواقعي الذي جعل في الأدلة مورداً للتكليف.

وبعبارة أخرى: حدوث الداعي في نفس المكلف واختياره لما كلف به مما قد يترتب تكويناً على التكليف، لا أنه هو المكلف به.

على أن ما اشتهر من أن الغرض من التكليف يحدث الداعي لا أصل له، كيف وقد يعلم المولى بعدم حدوث الداعي في نفس المكلف، لكونه في مقام التمرد عيه، وذلك لا يمنعه من تكليفه به، لاشئ من إرادته التشريعية المتقومة

بجعل السبيل، وربما يكون إحداث مداعي عرساً فيما لو كانت الإرادة التشريعية ناشئة من الإرادة التكوينية لمعمل لمطلوب. فهو من لوازم الإرادة التكوينية، لا التشريعية التي يتقوم بها التكليف.

والتحقيق: أن الغرض من التكليف هو إحداث الداعي العقلي بمعنى داعوية العقل للمعمل أو الترك لا حدوث الداعي الفعلي في نفس المكلف. وبالجملة. لا مجال لنوهم كون موضوع التكليف هو الاختيار والإرادة مع مافاته لظهور الأدلة في كون المكلف به هو العناوين الحاكية عن المعونات الواقعية التي هي موضوع لأغراض والآثار، وبها تقوم الملاكات الموجهة للتكليف.

بل لولا ذلك لما تعلق اختيار المكلف بالعناوين المذكورة، لوضوح أن الداعي لتعلق الاختيار بها هو امتثال التكليف بها، المستلزم لكونها بأفسها موضوعاً له، ولو كان موضوعه الاختيار نفسه لكان اللزم تعلق الاختيار بالاختيار مقدمة لامتثال التكليف به، ولا يكفي اختيار واحد متعلق بالعناوين المذكورة مع عدم لتكليف بها، وهو كما ترى.

ورابعاً: أن كون المكلف به هو الاختيار والإرادة لا يستلزم عمومته لما إذا كانا واردين في مورد الحصاص. فإن تعينهما بنصور الذهنية ليس بمعنى كونها موضوعاً لهما بحيث يتعلقان بها تعلق انعرض بموضوعه، لوضوح أن لصور الذهنية ملحوظة عبرة للموجودات بخارجية المطابقة لها وحاكية عنها، فلمتعلق هو الموجودات الخارجية، بل بمعنى أنهما مسميان عن الصور الذهنية، لما تقدم من توقف الاختيار على الانتفاع لمحبات المقنضية له، وذلك لا ينافي اختصاص التكليف بالاختيار والإرادة بخصوص ما كان منها مصيباً للمعنويات الواقعية.

بيان ذلك: أن المراد بالاختيار.

تارة: يكون محصل القصد الغائم باسم المقرر للمعل  
وأخرى: يكون هو إعمال القدرة وإرادة في العمل الخارجي، وهو عبارة  
عن إضافة قائمة بين الفعل وفعله متزعة عن قيامه به عن التفت إليه  
أما الأول فهو حاصل بنحو واحد في صورتين لخطأ وإصابة، فكما  
يكون شارب الحمر الحقيقي قاصداً لشرب حمر، كذلك يكون شارب ما  
يعتقد خطأ أنه حمر.

وأما الثاني فحيث كان أمراً إضافياً قلنا موضوعه الخارجي، فصدقه نابع  
لتحقق موضوعه واقعاً، فمن شرب الماء لموضوع لحمية لا يصدق أنه احتار  
شرب الحمر، بل هو قد احتار شرب الماء الذي يعتقد أنه حمر.

وحينئذ نقول: الدليل المتقدم - لو تم - لا يقتضي صرف التكليف للأمر  
الأول، بل للأمر الثاني، لأنه المناسب لأخذ القدرة في التكليف حيث يكون  
الموضوع الأفعال الخارجية، ولما هو المعلوم من قيام الملاكات بالأمور  
الخارجية، وعليه لا يكون موضوع التكليف إلا لاختيار المتعلق بالمعنونات  
الواقعية غير الحاصل في مورد التجري.

نعم، لو استفيد من الأدلة أن متعلق لاختيار هو الأمور الخارجية التي  
يقطع بثبوت عناوين لها ولو كان خطأ كان يلزم العموم لمورد التجري، لكنه  
خلاف ظاهر الأدلة، لظهورها في أن المدار على الواقع.

وبالجملة: ظهر لأدلة أن الموضوع هو المعنونات الواقعية، سواء كانت  
بأنفسها موضوعاً للتكليف - كما هو الحق - أم كانت موضوعاً للاختيار الذي هو  
موضوع التكليف - كما يدعيه المستدل - وهو لا يقتضي عموم التكليف لمورد  
التجري.

فالإنصاف: أن الوجه المذكور في غاية لسقوط ولولا تعرض غير  
واحد من الأكابر له لما أطلنا الكلام فيه، وإن كنا قد تابعناهم في كثير مما

ذكره في رده.

**الوجه الثاني:** أن الأحكام الأولية وإن اختصت - تبعاً لأدلتها - بالمعنونات الواقعية، إلا أن القطع بحرمة شيء موجب لحدوث مفسدة فيه تقتضي حرمة بعنوان ثانوي، كما أن القطع بوجوب شيء يوجب حدوث مصلحة فيه تقتضي وجوبه بعنوان ثانوي أيضاً.

وفيه، أن حدوث ملاك ملا - معابر للملاك الواقعي بسبب القطع بالحكم الشرعي إن كان يعم القطع المصيب للواقع لزم تعدد التكليف في مورد الإصابة، ولا يظن من أحد الالتزام بذلك، بل يلزم التسلسل في الأحكام الشرعية، إذ كل قطع محدث للحكم تبعاً له وموجب لنقطع به إلى ما لا نهاية وإن كان مختصاً بالقطع غير المصيب للواقع فهو يشكل..

**أولاً:** بأنه وإن كان ممكناً ذاتاً، إلا أنه محتاج إلى دليل تعبدية خاص مفقود في المقام، بل قام الدليل على عدمه، يرجوعه للتصويب المنسوب للمعتزلة، الذي قام الإجماع عندما على بطلانه، خصوصاً في مورد خطأ القطع، لا الطريق أو الأصل الشرعيين المستعير لحكم الظاهري، ولا سيما في مورد الخطأ في الموضوع.

**وثانياً:** أن الحكم المذكور لا يقتضي استحقاق العقاب، لعدم العلم به، إذ المفروض حصول القطع له بثبوت حكم العنوان الأولي المفروض عدمه، وعدم التفاته إلى خطأ قطعه، ليعلم بثبوت نهك الثاني له.

ومنه يظهر أنه لا أثر لجعل حكم المذكور وإن تم ملاكه، لعدم صدوره للدعوية بعد امتناع الاطلاع على موضوعه.

نعم، لو كان التجري في مورد خطأ لامارة أو الأصل لكان لاستحقاق العقاب لأجل الحكم الثانوي الثابت فيه - بناءً على التصويب - وجه، لأن احتمال خطأ الأصل أو الأمرة موجب للعلم بتعصبي بثبوت التكليف في موردهما، إما

الأولي الثابت مع إصابة الأصل أو الأمانة لوقع، أو الثانوي الثابت مع خطئهما، وهذا كاف في تنجز التكليف الثانوي لو فرض ثبوته، بخلاف مورد القطع، لأن القاطع لا يحتمل ثبوت الحكم الثانوي حتى ينجز مع العلم المذكور.

ودعوى: أنه يكفي في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي مع الجهل به الإقدام في مورده على مخالفة لمولى ولو باعتقاد تكليف آخر خطأ، فمن أقدم على شرب الخمر فشرب ماء مفصوياً استحق العقاب للمعصية وإن كان ما قصده لم يقع وما وقع منه لم يقصد.

مدفوعة: بأن استحقاق العقاب في مثل ذلك - لو تم - فهو بلحاظ الإقدام على مخالفة ما اعتقده خطأ، وهو مبني على استحقاق المتجري لعقاب الذي هو محل الكلام في المقام، لا بلحاظ مخالفة التكليف الواقعي المجهول، ليكون معصية حقيقية، ولذا لا تكون مرتبة العقاب تابعة له إنكاراً، فمن رأى شيئاً واعتقد أنه حيوان مملوك لمسلم، فقتله، وتبين أنه إنسان مؤمن، لا يستحق عقاب قاتل المؤمن، بل غاية ما يستحقه بتجريبه عقاب المعتدي على المسلم بإتلاف ملكه.

وبالجملة: استحقاق العقاب في مثل ذلك - لو تم - فهو بملاك لتجري، لا بملاك المعصية الحقيقية.

نعم، لو اشترك المقطوع به والمجهول في موضوع تكليف واحد استحق عقابه بملاك المعصية الحقيقية وإن حتما في بعض الخصوصيات لخارجة عن التكليف أو الموحية لريادته، كما لو شرب حمراً باعتقاد أنه من حمير زيد، فبان أنه من خمر عمرو، أو شرب حمراً باعتقاد أنه ماء متنجس، فبه يستحق في الأول عقاب الخمر، وفي الثاني عقاب شرب نجس، بملاك المعصية الحقيقية، لمصادفة ما اعتقده لواقع في الجهة المشتركة لمقتضية للحرمة، وإن خالفه في بعض الخصوصيات كخصوصية كونه من زيد أو خصوصية انحرمة



أما في المقام فالمعروض أن ملاك حرمة الأولية المقطوع بها مباين لملاك الحرمة الثانوية الثابتة بسبب خطأ القطع، فلما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد، والثاني لا عقاب عليه قطعاً، والأول يبتني على استحقاق العقاب على التجري وإن لم يكن معصية حقيقية.

ودعوى: أن القطع موجب سحرمة بعين ملاك الحرمة الواقعية، لا بملاك آخر مترتب عليه، ومرجع ذلك إلى أن المجعول حكم واحد ثابت في حالتي الإصابة والخطأ، فيكفي للنفات به في ترتب عقاب الواقع بملاك المعصية الحقيقية.

مدفوعة بأن ذلك خروج عن محل الكلام لرجوعه إلى عدم خطأ القطع حيث أنه مع أنه محال في نفسه، متأخر إنقطع رتبة عن الحكم المقطوع، فكيف يكون مأخوذاً في موضوعه؟ ومن ثم امتنع التصويب المنسوب للأشاعرة. نعم، قد يتصور ذلك في القطع بالموضوع، بأن لا يكون الحرام - مثلاً - هو الحمر فقط، بل مقطوع الخمرية أو ما يعمها.

لكنه راجع إلى كون القطع موضوعياً، لا طريفيّاً، وهو خروج عن محل الكلام، ومخالف لظاهر أدلة الأحكام من أن الموضوع هو العاوين الواقعية لا غير.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر لإشكال في ما ذكره المحقق الحراساني رحمه الله قال: «هذا مع أن الفعل لمتجري به أو المنفذ به سما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن ادّفع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه لصريّ الآتي، بل لا يكون غالباً مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحس أو لقيح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً».

وجه الإشكال. أنه إن فرض تعقل كون عنوان القصد بالوجوب أو الحرمة

الكلام في حرمة الفعل المتجرى به ..... ٣٢

مطلقاً وإن كان مصيباً موجباً لحدوث التكليف شرعي، كفى في الالتفات إلى العنوان المذكور المصحح للعقاب الالتفات إليه بما هو آلة للواقع، فإن القطع كاشف عن نفسه وعن غيره، ولا يلزم باعتدال الالتفات الاستقلالي في تنجز الحكم واستحقاق العقاب عليه.

فالعمدة ما عرفت من امتناع ذلك من دون فرق بين كون القطع مأخوذاً في موضع الحكم المنكشف به وكونه موجباً لحدوث حكم آخر. وإن فرض تبدل الحكم الواقعي بسبب القطع المخطئ لا غير، بحيث يكون القطع المذكور موجباً لحدوث حكم ثانوي رافع للحكم الواقعي. فهو وإن كان ممكناً ذاتاً كما عرفت، إلا أن العنوب لمذكور مما يمتنع الالتفات إليه، لا استقلالاً ولا آلة، بل بقطع بعدمه حين القطع، لما هو المعلوم من امتناع احتمال خطأ القطع حين وجوده.

مع أن عدم الالتفات إلى العنوب لا ينافي كونه من جهات الحسن أو القبح عقلاً سحوا يستلزم التكليف شرعاً بقاعدة الملازمة، لوضوح أن منشأ الحسن والقبح المذكورين الملاكات الواقعية التي عرفت إمكان تبدلها بسبب القطع، وليس الالتفات شرطاً في تأثير الملاكات الواقعية للحسن والقبح المستلزمين للأحكام الشرعية بقاعدة الملازمة، كما هو الحال في جميع الأحكام الواقعية المغفول عن موضوعاتها.

نعم، الملاكات المذكورة كالأحكام تابعة لها لا تقتضي الحسن والقبح العقبيين في حق المكلف المستتبعين للمدح والذم، كما لا تقتضي استحقاق العقاب ولا الثواب إلا بالالتفات إليها، كما سبق.

وبالجملة: الالتفات إلى موضوع التكليف شرط في استحقاق الثواب أو العقاب على الفعل، لا في جعل الحكم له. لا بملاحظة ما سبق من أن تعذر الالتفات لموضوع الحكم دائماً - كما في المقام - مانع من جعله، لعدم صلوحه

للداعوية في مقام العمل، ولا يعقد والثواب، وإن تم ملاكه فلاحظ.  
 الوجه الثالث: أنه لا شك في أن القطع بالحرمة يوجب القبح الفاعلي  
 في الفعل، الذي هو بمعنى كشف المعنى عن سوء سريرة العبد مع المولى،  
 بل يأتي أنه يوجب القبح بمعنى، حيث يوجب كون الفعل نفسه تمرداً  
 على المولى وخروجاً عن مقتضى العبودية له، وهو قبيح عقلاً، وحيث لا يوجب  
 المذكور كشف عن الحرمة الشرعية، لقاعدة الملازمة بين المحكم العقلي  
 والحكم الشرعي

ويندفع: بأن الحسن والقبح مستلزمين للحرمة شرعاً هما الناشئان من  
 المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، لا الناشئان من معس الحكم  
 الشرعي المتفرعان عليه، بسبب صدق عنوان الطاعة والمعصية والالتقاء  
 والتجري وبحوها مما هو متأخر رتبة عن التكليف، فانه لا معنى لاستترامه  
 المحكم الشرعي وكشفه عنه.

وبالجملة: الحسن والقبح المذكوران من مسح حسن الطاعة وقبح  
 المعصية لا يقتضيان التكليف شرعاً، بل يتفرعان عليه، فلا بد من إثبات التكليف  
 الشرعي من وجه آخر.

مع أن موضوع الحسن والقبح المذكورين إن خنص بما إذا كان القطع  
 مخطئاً لم ينفع جعل التكليف شرعاً على طقهما في تصحيح العقاب بعد عدم  
 الالتفات للعنوان المذكور، بل يمنع جعل التكليف مع امتناع الالتفات إليه، لما  
 تقدم من عدم الأثر له، فينفر جمعه. وإن هم ما إذا كان القطع مصيباً لزم تعدد  
 التكليف في مورد الإصابة ولا يظن من أحد الالتزام به، فتأمل جيداً.

الوجه الرابع: دعوى دلالة الأدلة الشرعية على حرمة الفعل المتجرى به  
 لمجرد الاعتقاد.

منها: موثقة سماعة، قال: سأنته عن رجلين قاما فظنرا إلى الفجر، فقال

أحدهما: هو ذاك، وقال الآخر: ما أرى شيئاً، قال: «فليأكل الذي لم يستين إيتيين  
مع له الفجر، وقد حرم على الذي زعم أنه رأى الفجر، إن الله عز وجل يقول:  
﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من  
الفجر﴾»<sup>(١)</sup>، فقد ادعى شيخنا الأعظم رحمته ظهورها في ذلك. وكأنه لحكم  
الإمام عليه السلام بحرمة الأكل على الذي تبين له، ومقتضى إطلاقه ثبوت الحرمة حتى  
في ظرف الخطأ.

ومنها: الاجماع المدعى في موردين..

الأول: من ظن ضيق الوقت، حيث ادعى الاجماع على أنه إن أحر الصلاة  
عصى وإن انكشف سعة الوقت.

الثاني: من سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادعى الاجماع أيضاً على  
عصيانه ووجوب الاتمام عليه وإن انكشف عدم الضرر.

لكن الجميع - مع أنها مختصة بموارد هذه - غير صالحة للاستدلال.

أما الموثقة فلأن التبين في الآية الكريمة إن كان هو الموضوع الواقعي  
للحرمة كان القطع موضوعياً وخرج عن باب التجري. وإن كان موضوع الحرمة  
هو طلوع الفجر واقعاً والتبين طريق إلى ذلك، لإمكان الرجوع مع عدمه إلى  
استصحاب الليل - كما هو الظاهر - كان مراد الإمام عليه السلام من الحرمة هي الحرمة في  
مقام العمل ظاهراً الراجعة إلى تجر طلوع الفجر عليه وعدم جريان الأصل  
المرخص، ليطابق الدليل، وهو الآية الكريمة، وذلك يقتضي اختصاص الحرمة  
الواقعية بحال الإصابة، ولا تعم الخطأ، ولا دلالة للرواية حينئذ على كون الأكل  
محرمًا واقعياً ومعصية حقيقية بسبب الاعتداد الخاطئ

وأما الإجماع ليدفعه..

أولاً: أنه غير ثابت، ولا سيما مع تصريح العلامة رحمته في محكي التذكرة

(١) الوسائل ج ٧: ٨٥ باب ٤٨، من أبواب ما يمتنع فيه الصائم ووقت الاسات حديث: ١

بعدم المعصية بتأخير الصلاة لو كشف سعة الوقت، وعن النهاية والبهائي التوقف في ذلك بل عن الشهيد الثاني محكي قواعده التنظر في تأثير التجري العقاب والذم، فصلاً عن التحريم شرعي.

وثانياً. أنه لا يبعد حمده على إرادة أنه بحكم المعصية من حيث التمرد على المولى والعقاب، لا أنه معصية حقيقية، بمعنى كونه مخالفة لحكم شرعي واقعي، لعدم ثبوت كون المعصية في مصطلحهم خصوص المخالفة لتكليف الواقعي. ولعل هذا المعنى عدهم كذب في وجوب الاتمام

وثالثاً. أنه قد يكون منياً على دهاهم إلى كون طس الصرر وضيق الوقت تمام الموضوع لحرمة السر ووجوب لمبادرة بالصلاة وقعاً، فيحرج عن باب التجري، وذلك في نفسه وإن كان خلاف ظاهر الأدلة، إلا أنه لعلهم استظهروا من الأدلة ما لم نستظهره منها كيف ولازم الحتم على ما ذكر التصويت الذي أجمعوا على بطلانه.

هذا كله مع أن الحكم المذكور بما كان غير ملتفت إليه مع القطع، لعدم احتمال خطأ القطع لم يجمع في تصحيح العقاب على ما تقدم الكلام فيه في الوحة الثاني. فراجع وتأمل جيداً.

**المقام الثاني:** في كون نفس تجري بما هو أمر نفسي محرماً.

وربما يظهر من بعض كلماتهم امتناع تحريمه شرعاً، لكونه خارجاً عن الاختيار، لأنه عبارة عن القصد والعزم وهما من مصادي الاختيار، فلو كانا اختياريين لزم التسلسل في الاختيار.

ويدفعه: أن التسلسل إما يجمع من كون كل اختيار اختياريّاً، ولا يقتضي كون كل اختيار خارجاً عن الاختيار، فلا مانع من كون الاختيار الأول المتعلق بنفس الفعل الخارجى - مثلاً - اختيارياً بحو يصح التكليف به،

وبوجه آخر نقول: لتسلسل إما يقتضي عدم توقف الاختيار على

الاحتيار، بحيث لا يوجد مدونه، ولا يجمع من دحوه تحته، سحر يمكن أن يستند إلى الاختيار تارة، وأن لا يستند إليه أخرى، وهذا كاف في دحوه تحت التكليف، إذ لا يعتبر في التكليف إلا لقدرة على المكف به، وإن كان قد يتحقق من دون إعمالها.

والإنصاف أن الاحتيار وإن كان مما يعمل عنه كثيراً، ولا يستتبع إلا إلى موضوعه وهو الفعل الخارجي، إلا أنه يمكن توحه لنفس له وسيطرتها عليه بسبب التأمل في ما يترتب عليه من الآثار، فيمكن تعلق التكليف به، كما قد يشهد به ما ورد من الحث على بية الخير وتحذير من بية الشر، فإنه لو لم يكن وارداً لبيان الحكم المولوي الوجوبي أو الاستحبابي فلا أقل من وروده للإرشاد، وذلك أيضاً موقوف على كون البية اختيارية، إذ لا معنى للحث على ما ليس اختيارياً، فتأمل.

نعم، قد يشكل الأمر: بأن المحرم إذا كان هو مطلق العزم على المعصية ولو مع الإصابة لزم تعدد المعصية في صورته لإصابة، ولا يطرأ أحد الالتزام به وإن كان خصوص العزم الحاطن فهو بسبب امتناع الالتفات إليه حين وجوده يلفو تحريمه، كما أنه لا يصحح العقاب، كما عرفت في المقام الأول ومنه يظهر أن ما دل من النصوص على الحث على بية الخير والرجوع عن بية الشر لو فرض عمومهما لمثل العزم الحاصل حين الفعل لا بد أن يحمل على محض الإرشاد، ملحوظ لحسن والقبح العقليين الثابتين لهما، بل حتى لو فرض دلالة الأدلة على الثواب والعقاب فهي لا تكشف عن الحكم لشرعي، لعدم التلازم بينهما وبينه، كما يأتي.

ويأتي التعرض لنصوص المذكورة إن شاء الله تعالى.

**المقام الثالث:** في استحقاق العقاب بالتجري مع عدم التكليف المولوي وذلك راجع إلى أن موضوع الاستحقاق لا يختص بالمعصية الحقيقية،

بل يعم التجري، فتكون المسألة عقلية صرفة، لأن المرحع في استحقاق العقاب هو العقل لا غير. بخلاف البحث في استحقاق الأولين.

وعن السبزواري تقرير حكم العقل المذكور بأنه لا فرق بين المعصية الحقيقية والتجري، إلا في إصابة الواقع وعدمه، ومثل ذلك لا يكون فارقاً في استحقاق العقاب، لأنه أمر خارج عن اختيار المكلف، وليس من المكلف إلا الإقدام على ما يعتقد كونه معصية، وهو اختياري له.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الأعظم رحمته بأن العقاب على ما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح، أما عدم العذب لأمر خارج عن الاختيار فقبحه غير معلوم.

ولا يخفى أن الكلام ليس في نفس العقاب، ليقع الكلام في قبحه وعدمه، بل في استحقاقه.

فالأولى أن يقال إن من يرى عدم استحقاق المتجري للعقاب يرى أن موضوع الاستحقاق خصوص المخالفة الواقعية التي هي اختيارية لمن يصيب قطعه الواقع، وعدم الاستحقاق مع الخط لعدم الموضوع، ولا مانع عند العقلاء من كونه غير اختياري، نظير من لا يتحقق منه العصيان لحبس وسجونه مما يوجب عجزه عن المعصية، وإن كان بحيث لو قدر لعصى، مع أنه لا يستحق العقاب عندهم.

والإنصاف: أنه لا مجال للاستدلال في مثل هذه الأمور الارتكازية العقبية التي ليس لها وراء الارتكاز وقع محض يمكن الاستدلال عليه كما لا مجال لفرض كبريات مسلمة، لتنفع في الاستدلال، لأن الكبريات لما كانت مأخوذة من العقل امتنع فرضها عليه، فإنكار بعض صغرياتها أو التشكيك فيها قد يرجع إلى إنكار الكبرى بالنحو الشامل لتلك الصغريات أو التشكيك فيها، فنسقط عن الاستدلال.

نعم، قد تكون فائدة الاستدلال تنبيه لوجدان وحمله على استيضاح المرتكز الذي قد يغفل عنه أو يلبس عليه لبعض الشبه التي قد تثار حول الموضوع، فالعمدة هو الوجدان المثرتب على الاستدلال، لا الاستدلال نفسه. وحينئذ فنقول: التأمل في المرتكزات لعقلية قاض بأن الملاك في استحقاق العقاب التمرد على المولى وهتك حرمة ومجاهرته بذلك، وكل ذلك حاصل مع المعصية الحقيقية والتجري بنحو واحد، وخصوصية إصابة القطع الواقع في الأول غير دخیلة ارتكازاً في موضوع استحقاق العقاب.

وبعارة أخرى: مبنى ثبوت الحقوق لعقلية والعرفية هو ثبوتها بنحو يقتضي عدم التعمد لمخالفتها، فيعدُّ المُقَدِّم على ذلك مخالفاً لمقتضى الحق وإن كان مخطئاً في اعتقاد ثبوته، ولا يختص ذلك بحق المولوية، بل يجري في غيره، كحق الأبهة والأخوة والصدقة والإحسان وغيرها، فمن اعتقد أن صديقه مريض فتسامح في عيادته عدُّ مخالفاً لمقتضى حق الصداقة وحوسب حساب المخالف وإن كان مخطئاً في اعتقاد مرضه.

ودعوى: أنه لا بد في استحقاق لعقاب على الفعل من مبعوضيته للمولى وقبحه، وأنه لا معنى للعقاب على ما لا يعصه المولى، فصلاً عما يحسه، كما لو صدف التجري موافقة تكليف واقعي غير مقصود

مصادرة، بل لما كان الاستحقاق في المعصية بحكم العقل فالملك فيه ارتكاراً ما ذكرنا، الذي لا يفرق فيه بين المررد المذكورة. على أنه سيأتي أن ذلك موجب لاتصاف الفعل المتجري به بسحر من القبح هو الملك في استحقاق العقاب.

وهذا بخلاف ما إذا كان المكلف في مقام التمرد من غير طريق التجري، كما لو كان بحيث لو قدر لمص، فإنه لا يستترز شيئاً من ذلك، لعدم ابتناؤه على المجاهرة للمولى وهتك حرمة، وإن كان هو قيحاً في نفسه.



على أنه لا يعد عموم ملاك استحقاق العقاب لذلك أيضاً، ولو فرض عدم العقاب عليه فهو من باب الإسقاط، لتفصل منه تعالى، على ما سيأتي الكلام فيه في التبيين الأول إن شاء الله تعالى

نعم، لا يعد اختصاص ذلك بمولى الحقيقي، الواجب الإطاعة عقلاً، الذي يكون الموصوع له من حقوقه ونمرد عليه ظلم له، أما الموالي العرفيون أو السلاطين ونحوهم ممن يسطو بقوته وظهر أن العقلاء لا يرون لهم العقاب بمقتضى سلطنتهم إلا في طرف المعصية الحقيقية، وأما مع الخطأ فلا موصوع له، إذ نفس التمرد ليس مما يستهجن عقلاً بالعرض حتى يستحق عليه العقاب، وإنما السبيل للمكلف مع محاولة تكبفه، فمع فرض عدم المحالفة لا موصوع للعقاب.

ومن ثم لا نلزم بأن العقاب المستحق بالتجري على المولى الأعظم هو المحمول على المعصية الحقيقية الذي أوعده، لأن موصوع الجعل والوعيد مخالفة التكليف الواقعي لا ما يعم التحري، فلا يستحق العبد بالتجري إلا العقاب في الجملة، مع إيكال تقديره بمولى الأعظم المحيط بمواريس العدل وبالجملة. استحقاق العقاب مع تجري إما هو في ما إذا كان لزوم الطاعة وترك المعصية بحكم العقل المبني على التحسين والتقبيح من حيث كونهما من حقوق المولى اللازمة به، وتركهما ظلم به، ولا يفرق في ملاك ذلك بين المعصية الحقيقية والتجري، بخلاف ما إذا كان ملاك دفع الضرر من حيث ترتب العقاب الموعود على المعصية، لأن موصوع الوعيد هو المعصية الحقيقية، لا ما يعم التجري.

وإذا عرفت هذا، فلا يهم الكلام في أن القبح في التجري فاعلي فقط، أو فاعلي أيضاً، إذ عدم استحقاق العقاب مع القبح الفاعلي بما هو لأجل المرنكرات العفوية المدعاة في المقدم، ولا معنى للخروج بها عما عرفت من

ارتكاز استحقاق العقاب مع التجري لو فرض عدم شتماله على القبح المعلي. بل الارتكاز المذكور راجع إلى عدم عموم عدم استحقاق العقاب مع القبح الفاعلي لمثل مورد التجري واحتصاصه بغيره. وسيأتي الكلام في القبح الفاعلي في التنبيه الأول إن شاء الله تعالى.

نعم، لا يبعد البناء على ثبوت لقبح المعصية في مورد التجري، وأن الفعل بنفسه يتصف بالقبح، لكونه نفسه ظمناً لمولى، لم فيه من هتك حرمة والحروج عن مقتضى العبودية له، فالعوان انقيح وهو ظلم المولى وهتك حرمة مطلق على الفعل نفسه، كما صرح به بعض الأعيان المحققين عليه السلام وأطال الكلام فيه.

قلت، على هذا يدرم مراعاة قبح المذكور للملاك الواقعي المقتضي للحكم الواقعي في الفعل المتجري به، فإن لم يكن الملاك الواقعي اقتضائياً لم يراحم قبح الفعل من حيث التجري، كما في مورد التجري بالمساح، وإن كان اقتضائياً كانا متراحمين، فيلزم تأثير الأقوى منهما أو سقوطهما عن التأثير بسبب التراحم، كما في مورد التجري بالواجب، بل المستحب، وهو مستثمن بتصويب في الجملة.

بل يلزم تأكيد القبح لو صادف لتجري قبيحاً واقعياً من غير الجهة المتجري بها، كما لو أقدم على محرم مصدوف محرماً آخر غيره، كما يدرم تأكيد القبح في المعصية الحقيقية أيضاً.

بخلاف ما لو كان قبح التجري داعياً فقط، فإن تعدد موضوع الحسن والقبح مانع من التراحم والتأكد، بل يبقى «حسن» أو «قبح» الواقعيان قائمين بموضوعهما وهو المعصية، والقبح الدائن من تجري قائماً بموضوعه، وهو الفاعل.

قلت: الحسن والقبح الواقعيان انبعاث لملكات الواقعية لا يصلحان

لمزاحمة القبح الناشئ من التجري و تأكيده، لأن التأكيد أو التراحم بين الجهات المقتضية للحسن والقبح أو نحوهما إما يكونان بلحاظ اتحاد الآثار ذاتاً أو تضادها، كما هو الحال في جهات حسن والقبح الواقعية، فإن آثارها لما كانت هي الأحكام الشرعية، وكانت الأحكام متضادة بسبب اختلاف نحو العمل المترتب عليها كان لابد من التأكيد فيما لو اجتمعت جهتان تقتضيان حكماً واحداً، والتراحم فيما لو اجتمعت جهتان تقتضيان حكمتين متضادتين.

أما مع عدم الاتحاد و التضاد بين الآثار فلا محال للتأكد ولا التراحم، بل تؤثر كل جهة أثرها استقلالاً، كما هو الحال في الحسن والقبح الواقعيين مع القبح الحاصل بالتجري، فإن أثر الأزالين هو الحكم الشرعي الواقعي المطابق لأحدهما، وأثر الأخير هو استحقاق الذم والعقاب، ولا اتحاد بين الأثرين المذكورين، كما لا نصاد بينهما فلا رجة للتأكد ولا لتراحم، بل يؤثر كل منهما استقلالاً.

فالتجري بفعل ما هو مباح و فمي و بفعل ما هو واجب واقعي و بفعل ما هو حرام واقعي من غير الجهة المنحري بها بمرتبة واحدة من حيث القبح المقتضي لاستحقاق الذم والعقاب. كما لا يفرق في مرتبة الحسن أو القبح الواقعيين المقتضيين للحكم الشرعي بين أنحاء وقوع الفعل، من حيث كونه بقصد الطاعة أو بقصد المعصية أو غمّة من دون قصد إحداهما.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في ما عن الفصول من استحقاق العقاب والذم مع التجري بترك ما يعتقد وجوبه أو فعل ما يعتقد تحريمه، إلا أن يصادف الأول ترك حرام واقعي والثاني فعل واجب واقعي، لمزاحمة الحسن الواقعي لقبح التجري. ومن ثم كان التجري على إحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مدوّيتها... إلى آخر ما ذكره مما يتضح حاله بما ذكرنا من أن عدم السنخية بين الآثار مانع من التراحم والتأكد.

ومنه في الإشكال ما ذكره <sup>١</sup> من أن لتجري لو صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما.

لظهوره في أن مصادفة المعصية الواقعية بنفسها موجبة للعقاب مع قطع النظر عن القصد، وقد عرفت بطلانه. مع أنه لو تم فلا وجه للتداخل، إلا الضرورة على أن المعصية الواقعية ليس لها إلا عقاب واحد، وهي تكشف عن وحدة منشأ العقاب، وهو التجري بقصد المعصية لا غير، فتأمل جيداً. وينبغي التنبيه على أمور..

### التنبيه الأول: في القبح الفاعلي

تردد في كلام غير واحد أن القبح الفاعلي بنفسه لا يوجب استحقاق العقاب. وقد أشرنا قريباً إلى أن الكلية المذكورة لا تشمل التجري لو فرض عدم اشتماله على القبح الفعلي، وإن كان الظاهر اشتماله عليه. وينبغي التعرض لصور القبح الفاعلي، فنقول: المكلف الذي تضعف نفسه عن تجنب المعصية لو ابتلي بها له حالات مترتبة من حيثية الحسن والقبح..

الأولى: أن يتخيل من نفسه أو يحتمل بسبب عدم ابتلائه بالمعصية أنه يرتدع عنها لو ابتلي بها، فيتحقق منه العزم على ذلك.

الثانية: أن لا يكون له عزم على تجنب المعصية بسبب غفلته عنها.

الثالثة: أن يكون ملتفتاً إليها راجباً في تركها إلا أنه لا عزم له عليه قبل الوقت لا اعتقاده ضعف نفسه عن الوقوف أمام لمغريات.

الرابعة: أن يلتفت إليها ولا يعزم على فعلها ولا على تركها تسامحاً فيها.

الخامسة: أن يكون ملتفتاً إليها وراضياً فيها، إلا أنه بسبب تعذرها عليه لا

يتحقق منه العزم عليها، وإن كان في نفسه أنه لو قدر لفعل.

السادسة: أن يعزم على المعصية، ولا يسعى نحوها لعدم حضور وقتها المناسب بنظره.

السابعة: أن يسعى لها بفعل بعض المقدمات وإن لم يصل إليها لمانع منها.  
الثامنة: أن يباشر فعل ما يعتقد أنه معصية، فيصيب المعصية الحقيقية، أو يحظى فيتحقق منه التجري فقط.

لا إشكال في عدم استحقاق العقاب ولا الذم في الصور الثلاث الأولى، ولذا لا يسفي عدها موضوعاً للقمح، رد القبح عارة عما يستتبع من مقام الذم ويقتضي الردع، ومجرد ضعف النفس واقعاً عن الوقوف أمام المفريات لا يقتضي ذلك، وإن كان هو ماياً لكمالها.

بل لما كان الحرص على تجنب المعصية في الصورة الأولى معروض التحقق يستحق به المدح عقلاً كانت موضوعاً للحسن.

بل لعلها موضوع التفضيل بالثواب كما قد يشهد به حديث أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إن العبد المزمن الفقير ليقول: يا رب ارزقني حتى أفعل كذا وكذا من البر ورحوه لحير، وقد علم الله عرجل ذلك منه بصدق نية كتب له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله يا الله وسع كريم»<sup>(١)</sup>، فإن الظاهر من صدق الية ليس هو مطابقتها للواقع، بل حلوصها وعدم كونها بدوية يقصد بها استجلاب الرزق لا غير. فلاحظ.

كما أنه لا ريب في كون الصور الخمس الباقية موضوعاً للقمح، وإن كان يختلف فيها شدة وضعف حسب ترتيبها، لمساكناتها جميعاً لما يحكم به العقل من لزوم الخضوع للمولى الأعظم والفداء فيه، والانقياد لتكليفه.

بل عرفت أن الصورة الثامنة موضوع لاستحقاق العقاب مطلقاً ولو مع الخطأ.

(١) الوسائل ج ١ ص ٣٥١ باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١

كما أن الظاهر أن الصورة لسابعة مشاركة في الملاك الموجب للاستحقاق، من حيثية إبراز ما في النفس بالفعل الخارجي المعني على التمرد على المولى وانتهاك حرمة.

وأما الصور الرابعة والخامسة والسادسة، فلا يبعد كونها مورداً لاستحقاق العقاب، كما هو مقتضى المرتكزات العقلانية، لأنها نحو من الظلم المولى الأعظم والتقصير في حقه، إذ ليس حقه الطاعة خارجاً، بل تمام الخضوع والفناء غير الحاصل في الصور المذكورة.

نعم، ورد في كثير من النصوص عدم عقاب على نية السيئة، وأنها لا تكتب على العبد، بخلاف نية الحسنة، لأنها تكتب له <sup>(١)</sup> وهي صريحة في عدم العقاب في الصورة السادسة، وتقتضي عدمه في الرابعة والخامسة بالأولوية. بل ظاهرها عدم ترتيب العقاب إحني في الصورة السابعة.

بل قد يدعى ظهورها في عدمه مع تحري أيضاً، إذ ليس فيه إلا النية والعزم على السيئة دون فعلها.

لكن الظاهر أن المراد من النية فيها لعزم السابق على الفعل وعلى اختياره، لا ما يساوق الاختيار المقارن للفعل الحاصل مع التجري، كما قد يشهد به ما في خبر حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام: «ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن عملها...» <sup>(٢)</sup>، فإنه كالصريح في أن المراد من الية العزم سدي يمكن العدول عنه قبل اختيار الفعل، ويكون العدول عنه حسنة تكتب للعبد، لا ما يعم الاختيار المقارن للفعل. اللهم إلا أن يقال: الأخبار المذكورة ظاهرة في أن المدار في العقاب على فعل السيئة نفسها، وهو غير متحقق مع التجري.

(١) راجع النصوص المذكورة في الوسائل ج ١، ٣٥، باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل ج ١، ٣٩، باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث ٢٠.

وفيه: أن الاعتماد على مثل هذا الظهور في مثل هذه الأمور غير ظاهر الوجه، لأنصراف أدلة الحجية في مظهرات وغيرها إلى الحجية في مقام العمل، وترتب العقاب لا دخل له بعمل المكلف

هذا، مع ظهور غير واحد من النصوص في ثبوت العقاب بفعل مقدمات الحرام، فتدل على ثبوته في التحري بالأولوية، مثل ما ورد من أنه إذا تلاقى المسلمان بالسيف فالقاتل والمقتول في النار، معللاً دخول المقتول النار بأنه أراد قتل صاحبه، وما ورد في عقاب عارس الخمر وعاصرها ومعتصرها<sup>(١)</sup>، فإنه شامل لمن يعصرها لشرب نفسه، مع وضوح كون العقاب حينئذ بملاك القصد إلى المعصية، وكذا ما ورد في الماشي بالحجارة<sup>(٢)</sup> وغير ذلك، فحمل نصوص عدم العقاب على خصوص الحرم غير المستبح للعمل الحاصل في الصورة السادسة، وعدم شمولها للصورة السابعة والثامنة قريب جداً.

ثم إن عدم العقاب الذي تضمنته النصوص المتقدمة لا ينافي استحقاقه، الذي هو محل الكلام، لإمكان كونه من باب العقو والتفضل منه تعالى.

نعم، قد ينال به خبر مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام: «لو كانت البيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا أخذ كل من نوى الرناء بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل. ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكم يشيب على بيت الخير أهلها وأضيافهم عليها، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا»<sup>(٣)</sup>، لظهوره في أن موازنة أهل الفسق بنياتهم جور ينافي عدله تعالى، وجراء أهل الخير على نياتهم تفضل يناسب كرمه عز اسمه.

(١) راجع الوسائل ج ١٧، ١٦١ باب: ٣٤ من أبواب الاشرية المحرمة.

(٢) راجع الوسائل ج ٨، ٦١٦ باب: ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة من كتاب الحج. لكن لا يبعد

ظهور النصوص المذكورة في حرمة لمس الحجية، لا في ترتب العقاب على المشي إليها

مع قطع النظر عن ترتبها، إذ لا يبعد كون المراد بالمشي بالحجارة هو النمام لا الحجر. (مه)

(٣) الوسائل ج ١، ٤١١ باب: ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٢١



لكن لا مجال للخروج بذلك عما عرفت من حكم العقل، فلا بد أن تحمل على مضافة العقاب لمرتبة خاصة من لكرم وصلاح لجور على ذلك توسع بلحاظ سعة رحمته المناسبة لرفعة مقدمه التي يس من شأنه الخروج عنها فلا تنافي حكم العقل بالاستحقاق.

ولاسيما مع ما ورد من أن نية الكافر شر من عمله<sup>(١)</sup>، معللاً في بعض النصوص بأن الكافر ينوي ويأمل من الشر ما لا يدركه. وما ورد من تعويل خلود أهل النار فيها بأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو جلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً<sup>(٢)</sup>. وما ورد من أنه يكتب للكافر في سقمه من لعمل السيء ما كان يكتب في صحته<sup>(٣)</sup>، فإنه صريح في أن عدم فعل السيئة لتعذرهما بسبب السقم - كما في الصورة الخامسة المتقدمة - لا يرفع عقابها في حق الكافر، ولو كان ذلك حوراً لم يفرق فيه بين المؤمن والكافر.

والإنصاف: أن نصوص المقام لا تخلو عن التنافي بظواهرها، مع ضعف سد كثير منها، فلا مجال للتعويل عليها ولا لتجميع العرفي بينها في مثل المقام من الأمور العقلية غير المتعلقة بمقام العمل. فلا مجال للخروج بها عما ذكرنا، والمتيقن منها عدم العقاب في الصورة السادسة بنحو لا ينافي الاستحقاق، ويثبت في ما قبلها بالأولية، كما ذكرنا.

هذا كله لو كانت نية المعصية مسببة عن الشهوة أو الغضب المزاحمين للحكم الشرعي في مقام تأثير الداعوية في نفس المكلف، أما لو كانت مسببة عن الاستهوان بتكاليفه تعالى، أو الرغبة في محاربه والخروج عن أمره فهي أهم من جريمة المعصية، بل قد توجب الخروج عن الدين والخلود في العذاب

(١) راجع الوسائل ج ١: ٣٨ باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ١٧

(٢) الوسائل ج ١: ٣٦ باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٤.

(٣) الوسائل ج ١: ٤٢ باب ٧ من أبواب مقدمة العبادات حديث: ٥.



المهين.

ولعنه إبيه يرجع ما نصص أن بية الكافر شر من عمله. نسأله تعالى العصمة والسدد والتوفيق لما يحب ويرضى إنه أرحم الراحمين وولي المؤمنين.

### التنبيه الثاني: في عدم اختصاص التجري بالقطع

لا يختص التجري بالقطع، بل يجري في غيره من موارد تنحز لتكليف المستند لقيم الطريق الشرعي عبه أو جريان الأصل المحرر أو غيره فيه.

ولا يحتمى أنه بناء على جمعها من باب السية لا تكون مخالفتها مع خطئها تحريماً، بل معصية حقيقية لا بالإضافة إلى الواقع، بل بالإضافة إليها نفسها، وبما يتحقق التحري بناءً على ما هو التحقيق من أنها مجعولة من باب الطريقية، إذ الأحكام الطريقية لا تكون موضوعاً للإطاعة والمعصية عقلاً بأنفسها، بل بلحاظ الواقع الذي ذمت عليه، فمع فرص خطئها وعدم كون مخالفتها موحدة بمخالفة الواقع لا يبرم إلا تجري بالإضافة إلى الواقع

هذا، وظاهر شيخنا لأعظمه رحمه الله تحقق لتجري بمخالفة الطريق في صورة الخطأ سواء كان الإقدام برحاً، تحقق المعصية، أم لعدم المسالة بذلك، أم برحاً، عدم تحققها وظاهره كون التجري في الجميع بالإضافة إلى الواقع. لكن ادعى بعض الأعظم رحمته الله أن التجري في الصورة الثالثة بالإضافة إلى الطريق نفسه.

وفيه . أولاً: ما عرفت من أن لأحكام الطريقية لا تكون بأنفسها موضوعاً للإطاعة والمعصية، فكيف تكون موضوعاً للتجري؟ نعم لو كان الإقدام للبناء على عدم الجمعية تشريعاً كان لتشريع المذكور محرماً قطعاً. وثانياً: أن مقتضى جعلها متابعها، فعدمها مخالفة حقيقية لسدليل

المذكور، فتكون معصية حقيقية لا تجريباً. وما رجاء عدم الإصابة فلا ينافي جعلها بوجه، كما لا يخفى.

هذا، وقد يدعى عدم تحقق التجري في الصورة المذكورة - كما يظهر من بعض الأعيان المحققين رحمهم الله - لا بالإضافة إلى الحكم بجعل الطريق، لما عرفت، ولا بالإضافة إلى الواقع، لعدم ابتداء الإقدام على مخالفته وهتك حرمة المولى بالإضافة إليه، بل ليس فيه إلا الخروج عن مقتضى قاعدة دفع الضرر المحتمل، فلا يقتضي ترتب العقاب إلا في صورة الواقع في المحرام لا غير.

لكن الإنصاف: أن مجرد رجاء عدم تحقق للمعصية مع عدم المؤمن لا ينافي تحقق ملاك التجري من تجهل المولى وهتك حرمة، فإن مقتضى لزوم احترامه والعناء فيه الاهتمام بطاعته مع الاحتمال المسجوز. نعم لملاك المذكور مرتبة ضعيفة تتفاوت شدة وضعف تبعاً لضعف الاحتمال وقوته.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمهم الله قد اعتبر في صدق التجري مع عدم العلم عدم كون الجهل عذراً شرعاً عقلاً. قال رحمهم الله: «ولا لم يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المحاكمة للمحكم الواقعي، كما في مورد مسألة البراءة، وستصحابها»

ولا إشكال في تمامية ما ذكره إذا كان الإقدام استناداً إلى العذر المذكور، سواء كان برجاه عدم محاكمة التكليف الواقعي، أم لعدم الاهتمام بذلك، أم برجاه مخالفته، كما لو شرب محتمل الخمرية برجاه أن يكون حمر قد رخص الشارع طاهراً في شربه، إذ لا محذور في برعية في مخالفة الواقع بالنحو المرخص به شرعاً، وليس فيه تمرد على أمرى ولا هتك لحرمة، بل هو مبني على الاهتمام به والتفيد بما رسمه.

أما إذا لم يكن الإقدام مستنداً إلى العذر، إما للجهل بكونه عذراً، أو لعدم الاهتمام بالتكليف الشرعي الواقعي وعدم تمبالاة بمخالفته لا عن عذر، فلا

بعد عدم المعدرية حيثئذ، وتحقق المعصية الحقيقية أو التجري، لأن معدرية العذر عرفاً لا تكون بمجرد وجوده وفعلاً، بل بالاعتماد عليه والاستناد إليه، بل الصورة الثابتة راجعة إلى الاستهوان بالدين التي عرفت أنها أشد من المعصية الحقيقية.

وكان ما ذكرنا هو مراد بعض الأعظمين، وإن كان قد يظهر من تقرير درسه للمرحوم الكاظمي لروم كون الإقدام برجاء عدم إصابة الواقع، الذي عرفت أنه لا ملزم به. فراجع.

### التشبيه الثالث: في الانقياد

وهو عبارة عن الإقدام على الموافقة في مورد اعتقاد التكليف أو احتماله مع عدم ثبوت التكليف واقعاً، (عكس تجري)، وهو قسمان..

الأول: ما يكون مع الصجر للتكليف من قطع أو دليل أو أصل

الثاني: ما يكون مع المؤمن المعدر منه من دليل أو أصل يحتمل خطؤه.

أما الأول: فعلاكه ملاك الطاعة الحقيقية، فهو لازم إما بحكم العقل المستني على التحسين والتفويض، كما في الانقياد للمولى الأعظم الذي يستحق الطاعة ذاتاً، وإما بعلاكه دفع الضرر المقطوع أو المحتمل، كما في الانقياد للأوامر المبنية على الوعيد بالعقاب ممن يقدر عليه، شرعية كانت أو عرفية.

ولا إشكال في كونه مشأ للمدح، من حيثية القيام بما ينبغي من الحق اللازم أو دفع الضرر، وإن كان لا يبعد اختلاف سنخ المدح فيها، وأما الثواب فالكلام فيه هنا هو الكلام فيه في الإطاعة الحقيقية.

والظاهر أن الإطاعة لا تكون مشأ لاستحقاق الثواب ولزومه للمطيع، لأن فرض لزوم الفعل مانع عرفاً من استحقاق الجراء عليه، لاختصاص استحقاق الجراء بما إذا كان القيام بالعمل في مقبله، لا للزومه في نفسه، من دون فرق بين

أن تكون الإطاعة واجبة ذاتاً، كما في إطاعة المولى الأعظم، وغيرها، كما في غيره  
ممن لا يطاع إلا لدفع الضرر

وعدم استحقاق الأمر للإطاعة في الصورة الثانية يمنع من الإلزام  
والوعيد، لا أنه يوجب عليه الثواب على العمل للمطيع بعد فرض جعل  
التكليف منه عليه، إلا أن يكون من باب التعويض والتدارك، لفرض ظلمه له  
بتكليفه إياه من غير حق. وهو خارج عن محل الكلام.

نعم، لا إشكال في أن الإطاعة ولا يقيد بكونان منشأ لأهلية القائم بهما  
للتفصل بالثواب المهي عن الشكر والجزاء، وليس ثوابه ابتداء تفضل، كالاكتفاء  
به عن من لم يعمل شيئاً أو كان عاصياً، فإن المحسن الكريم أهل للإحسان  
عن غير المطيع، بل على العاصي، إلا أنهما لا يكونان أهلاً لذلك بخلاف  
المطيع والمقتاد فإنهما أهل للجزاء بالإحسان بسبب عملهما.

هذا كله لو فرض عدم الوعد من المولى بالثواب على الإطاعة، وإلا كان له  
نحو من الاستحقاق عليه بملاك الوفاء بالوعد، لا بملاك الاستحقاق على العمل.  
والظاهر أنه يحتص بموضوعه فلو فرض أنه الإطاعة الحقيقية لم يشمل  
الانقياد، لخروجه عن موضوع الوعد وإن اعتقد المكلف دخوله فيه، نظير ما  
تقدم من عدم عقاب المتجري بمقتضى الوعد.

وأما القسم الثاني: فلا إشكال في حسبه بملاك الاحتياط للواقع وإن لم  
يكن منجزاً، كما تشهد به المرتكزات العرفية، والعقلية والشرعية.

ومن ثم جرت سيرة الفقهاء على الدب إليه والحث عليه في موارد  
الفتوى على خلافه.

والكلام في الثواب هنا هو الكلام فيه في القسم الأول، فهو لا يكون منشأ  
لاستحقاق الثواب، لا ذاتاً ولا بملاك الوعد على الطاعة، بل يكون منشأ لأهلية  
التفضل بالثواب والجزاء. وعليه تحمل نصوص التسامع في أدلة السنن، كما أنها

٥٢.....المحكم في أصول الفقه / ج ٣

حيث كانت ظاهرة في الوعد عليه يكون هو منشأ للاستحقاق بملاك الوعد المذكور.

هذا، والظاهر أنه ليس عنة تامة لحسن، بل هو مقتضى له قابل للردع الشرعي بسبب انطباق بعض العناوين المرجوحة عليه.

وربما يظهر من الأدلة الشرعية الردع عنه في الجملة، ولا يسع المقام تفصيل ذلك، بل هو محتاج إلى فضاء تشع للأدلة ومزيد تأمل فيها. ويأتي الكلام فيه في مباحث البراءة إن شاء الله تعالى.

## الفصل الثالث

### في تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي

لا يحفى أن القطع بالإضافة إلى الحكم..

ثارة: لا يكون له دخل فيه إلا من حيث كونه طريقاً له كاشفاً عنه، من دون أن يؤخذ في موضوعه، بل يكون موضوع الحكم أمراً آخر تابعاً لوقعه.  
وأخرى: يؤخذ في موضوع الحكم بحيث لا يترتب الحكم إلا تبعاً للقطع وفي رتبة متأخرة عنه.

وقد أطلق على الأول: لقطع الطريقي، وعلى الثاني القطع الموضوعي.  
ولا إشكال في ذلك بين كل من تعرض له، فاللزام صرف الكلام إلى ما يتفرع عن هذا التقسيم مما وقع الكلام فيه بينهم.  
ومن هنا ينبغي الكلام في أمور ثلاثة..

الأمر الأول: أنه عرفت أن لقطع عبارة عن وصول متعلقه للمكلف، ورؤيته له، فهو نحو من الإضافة القائمة بين القاطع والمقطوع به متأخر عنهما رتبة، كسائر الإضافات القائمة بموضوعاتها المستفردة عليها، فيمتنع أن يكون دخيلاً في تحقق متعلقه من حكم أو موضوع

ومن هنا ينبغي كون القطع بالإضافة إلى متعلقه طريقياً صرفاً، ولا يكون موضوعياً إلا بالإضافة إلى حكم آخر متأخر رتبة عنه وعن متعلقه، على ما يأتي بالتعرض له ولأقسامه في الأمر الثاني.

وحيث امتنع تقييد الحكم بقطع به - لما عرفت من امتناع أخذ القطع موضوعاً لمتعلقه - لزم إطلاق الحكم في مرتبة جعله بالإضافة إلى حالتي حصول القطع به وعدمه، فيعم كلا الحالين، ولا يختص بأحدهما، كما لا يختص ببعض أفراد أحدهما. ومن ثم كان تصويب المنسوب للأشاعة محالاً في نفسه.

بل يمنع اختصاص الحكم بحال القطع به أو ببعض أفراد القطع به ولو نتيجة التقييد، بأن يكون المأخوذ في موضوع الحكم عنواناً آخر ملازماً للقطع بالحكم أو لبعض أفراد، لأن لازم ذلك امتناع حصول القطع بالحكم، ومرجعه إلى امتناع حصول موضوع لحكم، بموجب لدورية جعله.

إذ القطع بالحكم..

قارة: يكون مسبباً عن بيانه للمكلف بشح القضية الخارجية.

وأخرى: يكون مسبباً عن بيانه له بشح القضية الحقيقية.

والأول يتوقف على علم الحكم بتحقق موضوع حكمه قبل بيانه للمكلف، وهو ممتنع مع فرض ملازمة الموضوع لقطع المكلف بالحكم المتأخر عن بيانه له، وحصول القطع للمكلف من الثاني موقوف على سبق تحقق القطع له بحصول موضوع لحكم في الخارج، وهو ممتنع مع فرض ملازمة الموضوع لعلم بالحكم.

أما ما ذكره شيخنا الأستاذ دامت بركاته<sup>(١)</sup> - تبعاً لما حكاه عن أستاذه العراقي<sup>(٢)</sup> - في تقريب نتيجة التقييد بعدم: بأن المحاكم المختلفة للذات المقارنة لعلم بالحكم والذات المقارنة لجهن به له أن يجعل الحكم على خصوص الأولى، لا على ما يعمها والثانية

ففيه: أن العلم بالحكم موقوف على العلم بموضوعه، فمع فرض أخذ

(١) الشيخ حسين الحلي (مه).

خصوصية الذات في موضوعه لا مجال لتحصيل العلم به إلا مع فرض تحديد الذات المأخوذة في الموضوع، وتحديد ها من طريق العلم دوري، ومن طريق العنوان الملازم له قد عرفت إشكاله، إerland من سبق العلم بالموضوع زماناً على العلم بالحكم، والمفروض ملازمة العنوان لعمم وعدم سبقه عليه.

وفرض الثفات الأمر للذات العالمة بالحكم في كلامه مبني على فرض جعل تمام موضوع الحكم هو العنوان الواقعي المجرد عن خصوصية الذات - كالاستطاعة - فيمكن للمكلف تحصيل العلم به، أما مع فرض العدول عن الفرض المذكور وأخذ خصوصية لذات رتداً على العنوان الواقعي فيتعذر تحصيل العلم به للمكلف.

نعم، لو كان مرجع ذلك إلى أن لحاكم لما كان يعلم بالذات التي من شأنها أن تعلم بالحكم على تقدير جعله على العنوان الواقعي فهو يجعل الحكم مختصاً بالذات المذكورة بعنوان آخر يخصها يكون متمماً للموضوع - كعنوان الذكي - فلا محذور فيه.

لكنه خروج عما نحن فيه، لأن مرجعه إلى تخصيص الحكم بالذات التي من شأنها أن تعلم بالحكم على تقدير جعله، لا بالذات العالمة بالحكم المجعول فعلاً، الذي هو محل الكلام.

وبالجملة: امتناع تقييد الحكم بالقطع به ليس لمجرد ترتيب عنوان القيد على المقيد، فيلزم من أخذه فيه لحاظ المتأخر قيداً في المتقدم نظير ما يذكر في قصد الامثال في مبحث التعبدية والتوصلي، حتى يمكن إبداله بالتقييد بما يلازم القيد المذكور من دون أخذ عنوانه المترتب على المقيد، الذي هو عبارة عن نتيجة التقييد، بل للترتب الخارجي الذي بينهما الموجب لامتناع نتيجة التقييد أيضاً. فتأمل جيداً.

أما بعض الأعظم فقد ذكر في المدم إمكان أخذ العلم في موضوع



الحكم الذي تعلق به بنتيجة التقييد، وإن امتنع أخذه بحو التقييد اللحاطي في مرتبة جعل الحكم، بدعوى أن امتناع لتقييد اللحاطي مستلزم لامتناع الإطلاق اللحاطي أيضاً، لأن التقابيل بينهما تدل على العدم والملكية، وهو موجب لقصور الجعل الأول عن إثبات أحدهما، فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة أحدهما، وهو ما اصطلح عليه بـ (متعم الجعل).

وفيه: أنه إن كان الجعل الأول متعماً لأحد الأمرين من الإطلاق والتقييد ثبوتاً، لامتناع الإهمال في الحكم ثبوتاً - كما يظهر من تقرير المرحوم الكاظمي هـ - فلا حاجة إلى جعل آخر، بل لا يحتاج إلا إلى شرح حال الجعل الأول ورفع إهماله.

والتحقيق: أنه يكفي فيه إطلاقه المستفاد من مقدمات الحكمة، على ما ذكرناه في بحث المطلق والمقيد، بل عرفت هـ امتناع اختصاص الحكم بحال انعلم به لا بالتقييد ولا بنتيجة لتقييد، فيتعين لعدم، فلا منشا لتوهم الإجمال حتى يحتاج للإطلاق من هذه الجهة.

وإن فرض إهمال الجعل الأول ثبوتاً - كما يظهر منه في بحث التعبد والتوصلي والمطلق والمقيد - فيحتاج إلى جعل آخر يتمم ما يقتضيه الجعل الأول.

ففيه.. أولاً: ما أشرنا إليه من امتناع الإهمال ثبوتاً

وثانياً: أن فرض الإهمال في الجعل الأول مانع من العلم بالحكم الذي نصمه، لتوقف العلم بالحكم على تحديد موضوعه والعلم به، ومع فرض عدمها لا علم بالحكم، فكيف يمكن لتقييد به في الجعل الثاني ١٩.

وثالثاً: ما ذكره شيخنا الأستاذ ذمت بركاته من أن الجعل الثاني وإن رفع محذور الإهمال في الجعل الأول، إلا أن المحذور وارد فيه أيضاً، إذ يمتنع تقييده بصورة العلم به أيضاً، كما يمتنع إطلاقه تبعاً لذات، والتزام جعل ثالث متأخر عنه

الكلام في اختصاص الحكم بحال العلم أو الجهل به ... ٥٧...

رتبة رافع لإهماله موجب لترجحه المحذور في الجعل. ثالث أيضاً، فيحتاج إلى جعل رابع ... وهكذا إلى ما لا نهاية.

وبالجملة: الالتزام بمنهم الجعل لا يرجع إلى محصل ظاهر، لا في المقام ولا في غيره من الموارد التي التزم فيها <sup>بها</sup>، كما ذكرناه في مبحث التعبد والتوصلي أيضاً.

ولاسيما مع ما نبه له شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) من القطع بعدم الجعل الثاني في الأحكام العرفية، لوضوح عدم الانتفاء فيها إلى جعل آخر لا من المولى ولا من المكلف، مع أنها مشتركة مع الأحكام الشرعية في الإشكال. وهو شاهد بعدم توقف الأمر عليها على الالتزام بمنهم الجعل

هذا كله لو أريد من أحد العلم في موضوع الحكم هو العلم بالحكم الجبرني، التابع لوجود الموضوع في الخارج، أما لو أريد منه العلم بالحكم الكلي المستبطن من الأدلة، فلا يترجحه المحذور المتقدم فيه، للتباين بين ما يكون العلم طريقاً له وما يكون مأخوذاً في موضوعه.

نعم، مرجع ذلك إلى أن موضوع لحكم نأ ليس هو العنوان المأخوذ في الكبرى الشرعية - كالأستطاعة - على إطلاقه، ولا لاستحالة دخول العلم في الصغرى، بل لا بد أن يكون الموضوع مقيداً بالعلم بالكبرى المذكورة، وحيث كان العلم بالكبرى متأخراً عن نفس الكبرى رتبة امتنع لتقييده بعنوانه فيها، بل لا بد حينئذ من فرض نتيجة التقييد، وأن الحكم في الكبرى لم يجعل على العنوان الواقعي - كالمستطيع - على إطلاقه، بل على خصوص الدات المقارنة للعلم بتشريع الحكم الذي تصسته لكبرى المذكورة على إجماله، ولا يلزم منه المحذور المتقدم، وهو امتناع حصول العلم بالحكم، لوضوح إمكان حصول العلم بالكبرى المذكورة لكل أحد، فيعلم بالحكم تبعاً لذلك. فتأمل جيداً.

ثم إنه يمكن اختصاص الأحكام النفعية بخصوص العلم بوجهين

آخرين..

**الأول:** أن تكون الأحكام بني تفضتها الكريات الشرعية اقتضائية لا فعلية، ويكون العلم بها منمماً لملاكمها وشرطاً لفعليتها، فالعلم بالإضافة إلى الحكم الاقتصادي طريقي، وبالإضافة إلى الحكم الفعلي موضوعي. وليس مأخوذاً في نفس الحكم الذي هو طريق إليه كما هو محل الكلام.

**الثاني:** أن تكون الأحكام المذكورة فعلية، إلا أن الجهل بها مطلقاً أو مع وجود المعذر من الحكم رافع لها، لكونه سبباً في حدوث ملاك مزاحم للملاك الواقعي مانع من تأثيره، وإلى هذا يرجع التصويب المحكي عن المعتزلة، ولا إشكال في أن الوجهين المذكورين خلاف ظاهر الأدلة، فلا بد فيها من دليل مخرج عنها ويأتي في مبحث إمكان التبعيد بغير العلم تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى

ففي في المقام أمراً

**الأول:** أن اختصاص الحكم بحال الجهل به غير ممكن بنحو التقييد الحاطي، لاستلزامه أخذ المتأخر في حنقدم.

بل قد يدعى أنه لا مجال لمثل نتيجة التقييد أيضاً، لاستلزامه لغوية جعل الحكم، إذ الأثر المصحح له عرفاً هو العمل المترتب على العلم، فلو اختص بحال الجهل لم يكن صالحاً لترتب العمل.

لكن هذا إما يمنع من اختصاص الحكم بصورة عدم المسجل له، ولا يمنع من اختصاصه بصورة جهل بالحكم الذي يجمع مع المنجر له، فإن المعيار في العمل بالحكم على لمسخر له ولو لم يكن قطعاً، فيكون أثر جعل الحكم حيث ترتب العمل عليه بسبب غير العلم من المسجلات من الامارات والأصول.

غاية الأمر أن يكون العلم من سح الرافع للحكم، لكونه سبباً في حدوث

المزاحم له، ولا محذور في ذلك، وما حكاه شيخنا الأستاذ عن بعض الأعظم رحمه الله من امتناع كون القطع موجباً لتغير لملاك كي يتبعه الحكم. مما لم يتضح مأخذه لو تمت نسبه له.

الثاني: قال المرحوم الكاظمي في تقرير درس بعض الأعظم رحمه الله: «وأما الأحكام العقلية فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً... فإن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه لا يكون إلا بعد العلم والالتفات إلى الموضوع العقلي، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلا بعد الالتفات إلى كونه مال الناس...».

ولا يخفى ما في ظاهره من التذاف، إذ بعد فرض كون الموضوع العقلي هو العنوان الواقعي - كالتصرف في مال الناس - كيف يكون العلم بالموضوع دخیلاً فيه؟ فلا بد إما من الالتزام بأن الموضوع هو العلم بالعنوان، لا العنوان الواقعي بنفسه، أو بأن العلم بالعنوان طريق محض لا موضوعي.

والذي ينبغي أن يقال: الحسن ولقبح امتزجان من الملاك المقتضي للعمل، واللذان هما مفاد الكبريات العقلية موضوعهما العاوين الواقعية، كالإحسان إلى الناس، والتصرف في أموالهم، والحسن والقبح المترتبان على العمل الملازمان لاستحقاق المدح والذم والشرب والعقاب عيه موضوعهما العلم بالعاوين المذكورة، لا العناوين بأنفسها.

والخط بين المعنيين في غير محله، نظير ما تقدم من الخلط بين قسمي القبح الفعلي عند الكلام في قبح التجري، وندي عليه ينبغي التفصيل لمتقدم عن صاحب الفصول رحمه الله. فراجع.

الأمر الثاني: حيث عرفت امتناع أخذ قطع موضوعاً في ما هو طريق إليه، وأن القطع لا يكون موضوعياً إلا بالإضافة إلى حكم آخر غير ما قام عليه. فاعلم: أن الأقسام لفرضية المتصورة للقطع الموضوعي كثيرة،

والحاسب لتعرض لما وقع الكلام فيه بينهم بلحاظ بعض الآثار المترتبة عليه  
فنقول:

القطع الموضوعي إما أن يتمنى بموضوع واقعي لا حكم له شرعاً، كقيام  
ريد، أو بموضوع له حكم شرعي كالأستطاعة، أو بنفس الحكم الشرعي،  
كوجوب الحج.

لا إشكال في الأول.

وعلى الأخيرين فالحكم المترتب على القطع..

قارة. يكون مماثلاً لحكم لموضوع أو للحكم المقطوع به، بأن يتفقا نوعاً  
ومتعلقاً، كما لو قال: إن علمت أنك مستطيع وجب عليك الحج، أو: إن علمت  
أن الحج واجب عليك وجب عليك الحج، مع فرض أن تمام موضوع وجوب  
الحج هو الاستطاعة، وأن الوجوب أثباتي يلبس العلم بها أو بوجوب الحج هو  
وجوب آخر غير ذلك الوجوب.

وأخرى: يكون مصادراً له، كما لو قال: إن علمت أنك مستطيع حرم عليك  
الحج، أو: إن علمت أن الحج واجب عليك حرم عليك الحج.

وثالثة: يكون مخالفاً له بأن يتعدد متعلقهما، كما لو قال: إن علمت أنك  
مستطيع وجب عليك التصديق، أو: إن علمت أن الحج واجب عليك وجب  
عليك التصديق.

لا إشكال في إمكان الأخير.

كما لا ينبغي الإشكال في امتناع الثاني، لاستثراؤه اجتماع الحكمين  
المتضادين ولا يصححه اختلاف الحكمين رتبة، لما ذكره غير واحد من أن  
الاختلاف الرتبي لا يصحح اجتماع تضدين، فإن ملاك التضاد بين الأحكام  
امتناع من اجتماعها في متعلق واحد تنافياً في مقام العمل، وهو لا يرتفع  
باختلاف الرتبة المذكور.

نعم، لو فرض كون العلم رافعاً للحكم لأولي بحيث يختص الحكم بحال الجهل به أو بموضوعه جرى فيه ما تقدم قريباً من الكلام في مكان اختصاص العلم بحال الجهل.

وأما الأول فالظاهر أنه لا محذور فيه، غاية أنه لا يجتمع الحكمان بهديهما في المتعلق الواحد، بل يتعين البدء على ثبوت حكم واحد بمرتبة مؤكدة فيه، لأن التكليف نحو إضافة ونسبة بين لمكلف والمكلف والمكلف به لا تقبل عرفاً التعدد إلا مع تعدد بعض أطرافها.

ولو فرض اجتماع أكثر من جهة واحدة له كان المرتكر عرفاً ثبوت تكليف واحد بمرتبة شديدة. وإن كان لا أثر صاهر للعرق بين التأكد والتعدد في المقام.

هذا، وقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته أن القطع الموضوعي..

ثارة: يكون مأخوذاً بما هو صفة خاصة قائمة بالشخص.

وأخرى: يكون مأخوذاً بما هو طريق إلى الواقع المقطوع به.

وقد ذكر بعض الأعظم رحمته في بيان ضابط التقسيم المذكور أن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وجهة الحقيقية فيه قائمة بمس القاطع من حيث قيام الصورة بذهنه، وجهة الإضافة قائمة بدي الصورة، وهي المتعلق، فإن أخذ موضوعاً في الحكم بلحاظ الجهة الأولى كان من القسم الأول، وإن أخذ بلحاظ الجهة الثانية كان من القسم الثاني.

وفيه: أن أخذه بلحاظ الجهة الأولى لا ينافي خصوصيته، بأن يكون المأخوذ هو الكشف الخاص الحاصل في انقصر، لا مطلق الكشف، فملاحظة كاشفيته لا تنافي كونه مأخوذاً بما هو صفة خاصة، كما صرح به المحقق الحراسي رحمته قال: «يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحادث عن متعلقه، وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به».

وبعبارة أخرى: الفرص من التقسيم المذكور هو ما سيأتي من قيام الأمارات وبعض الأصول مقام انفع الموصوعي وعدمه، وليس المعيار في المفروض المذكور ما ذكره بعض الأعاضمة رحمهم الله من الضابط في التقسيم، بل القاطع إن اعتبر بنفسه وخصوصيته كان من انقسم الأول، من دون فرق بين أن يلحظ ما هو صفة خاصة قائمة بالقاطع، وأن يلاحظ بما هو كاشف خاص متعلق بالمقطوع به، وإن اعتبر بما أنه إحراز للمقطوع مستتبع لعمل عليه ومصحح للبناء عليه كان من القسم الثاني

وقد يترتب على ذلك قيام غيره من الامارات والأصول المحرزة مقامه. لكن لا من جهة تنزيلها مرتبة، بل لأنها أفراد حقيقية للموضوع مثله، لأن الموضوع في الحقيقة معص الإحراز لا خصوص الإحراز بالقطع، وذكر القطع في الأدلة بما أنه أحد الأفراد لا لخصوصيته

وكان هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمهما الله في صايط التقسيم، ولعله يأتي زيادة توضيح لذلك في الأمر الثالث

ثم إن المحقق الخراساني رحمهما الله ذكر أن القطع بقسميه السابقين..

قارة: يؤخذ تمام الموضوع للحكم، فيترتب الحكم معه وإن كان خطأ.

وأخرى: يكون جزء الموضوع وجزؤه الآخر هو الواقع الذي تعلق به، فلا يترتب الحكم إلا مع إصابة لقطع للواقع، فتكون الأقسام أربعة.

وقد استشكل بعض الأعاضمة رحمهم الله في إمكان أخذه تمام الموضوع مع أخذه على نحو الطريقة من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع بوجه، وأخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظه، كما هو الشأن في كل طريق، حيث يكون لحاظه طريقاً لحاظاً لدي الطريق في الحقيقة.

وفيه: أن أحد الطريق في موضوع الحكم بما هو طريق إنما يقتضي لحاظ طريقيته للواقع وأخذها في الموضوع وهو يستلزم النظر للواقع تبعاً لا على أن

يكون دخیلاً فی موضوع الحكم، بل كما يمكن أن يكون دخیلاً فيه يمكن أن يكون أجنبياً عنه.

ولو فرض كون الواقع هو الملحوظ الاستدلالي - والقطع آلة له فان فيه -  
خرج عن القطع الموضوعي وكان طريقاً محضاً خارجاً عن محل الكلام،  
وبالجملة: أخذ القطع في الموضوع بما هو طريق وإن اقتضى ملاحظة  
الواقع لكونه طرف الإضافة إلا أنه لا يقتضي أخذه في الموضوع معه، بل يمكن  
أن يكون تمام الموضوع هو الانكشاف الحاصل به، كما ذكر ذلك شيخنا الأستاذ  
دامت بركاته، فما ذكره المحقق الخراساني <sup>رحمه الله</sup> من الأقسام الأربعة ممكنة  
بأجمعها.

الأمر الثالث: حيث عرفت أن القطع..

قارة: يكون طريقاً.

وأخرى: يكون موضوعياً.

فيقع الكلام هنا في قيام الطرق ولأصول مقامه بقسميه.

وحيث كان الكلام في ذلك مسبباً عن الكلام في مفاد أدلة الطرق  
والأصول كان المناسب التعرض هنا لذلك مقدمة لمحل الكلام، وإن كان محله  
مباحث الحجج والأصول.

وكلماتهم في ذلك مختلفة جداً، وما يمكن تحصيله منها على اختلافها  
وجوه..

الأول: أن مفاد أدلة اعتبار الطرق والأصول تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع  
عند تحقق موضوعاتها، فكما يكون الواقع مورد العمل تكون هي مورد له، كما  
هو الحال في سائر موارد التنزيل.

وفيه.. أولاً: أنه لا ظهور للأدلة في ذلك بوجه، فإن ظهورها في كون التعبد



بلحاط العمل بقنصي كونها موردٌ للعمل كالأوقع، من دون دلالة على كونه بعناية التنزيل المذكور.

بل لسان انتعده مصامير نظرق والأصول ما بين لسان التنزيل، لوضوح أن معاد الطرق بيان الواقع، فعدد أدلة اعتبارها لزوم البناء على كون مضمونها هو الواقع، لا تنزيل أمر آخر مرتبه ومعاد الأصول لزوم التعبد بالعناوين الموضوعية - كالنذكية - وحكمية - كالحية والطهارة - ولزوم البناء عليها في مقام العمل، لا تنزيل العناوين لمتعده بها مرلة العناوين الواقعية، بل هو أمر آخر متأخر رتبة عن التعبد، لكونه بحوسبة بين الأمر المتعبد به والواقع، فيحتاج إلى دليل آخر لا يهض به دليل لتعبد.

اللهم، لا أن يدعى أن التنزيل إجماع، هو بين موضوع الأصول والمحكوم بالحكم الواقعي، لا بين معاد الأصول والواقع، فمرجع قوله عليه: «كل شيء لك ظاهر حتى تعلم أنه قدره إلى تنزيل متجهو الحال منزلة الطاهر في ثبوت أحكامه له، والحكم عليه بالطهارة دعاء بلحاط الأحكام الثابتة للطاهر، لا الحكم عليه بها حقيقة في مقام الظاهر، ثم تنزيلها مرلة الطهارة الواقعية، لينتج الإشكال المتقدم.

نعم، هو خلاف الظاهر، لأن ظاهر الحكم بشيء هو الحكم به حقيقة لا ادعاء وتنزيلاً.

ودعوى: تعذر الحمل على بحكم الحقيقي، لتبعينه لواقع، لا لتجهل به، فيتعين الحمل على الحكم الادعائي.

مدفوعة: بأن الحمل على الادعاء والتنزيل لا يرفع المحذور المذكور، إذ التنزيل إنما يصح بلحاط أحكام منزل عليه، وهي - كالعنوان المحكوم به - تابعة لموضوعاتها الواقعية أيضاً، فكما يصح الحكم بالعنوان ادعاءً وتنزيلاً بلحاط أحكامه مع عدم ثبوتها واقعاً، كذلك يصح الحكم الحقيقي بالعنوان نفسه

مع عدم ثبوته واقعاً.

ومنه يظهر أن الحمل المذكور لا يصلح لرفع محذور الاختلاف بين الحكم الواقعي والظاهري وإنما هو يبتني على ظهور الأدلة في ذلك، وقد عرفت عدمه.

وثانياً: أن التنزيل المذكور - لو تم - ، يستعمل في التعبد بموضوعات الأحكام التكليفية - كالطهارة والتذكية والرطوبة - فيدعى أن الحكم بها ليس حقيقياً، بل هو ادّعائي بلحاظ أحكامها الشرعية، بخلاف التعبد بنفس لأحكام التكليفية - كالحل والحرم - لعدم كونها موضوعاً لأحكام شرعية يصح بلحاظها التنزيل. وأحكامها العقلية - كوجوب الإطاعة - مختصة بها، ولا تنالها يد الجعل الشرعي، حتى يمكن التنزيل بلحاظها.

إلا أن يلتزم في ذلك بجعل المؤدى حقيقة، وأن معنى تنزيله منزلة الواقع جعله كالواقع، فيكون مؤدى دليل الاعتبار في الطرق والأصول الموضوعية جعل أحكام تلك الموضوعات، وفي الطرق والأصول الحكمية جعل نفس تلك الأحكام.

وهو - كما ترى - لا يتناسب اتحاد لسان دليل الاعتبار في المقامين، بل رجوعهما إلى خطاب واحد جامع لهما في كثير من الطرق والأصول. مضافاً إلى استلزامه جعل الحكم الظاهري في قبال نحكم الواقعي، وهو لا يخلو عن إشكال يأتي الكلام فيه في محله.

ومن ثم يتعين حمل التنزيل لمذكور - لو ورد - على لكناية عن حجية الطرق في إحراز الواقع وترتيب آثاره، فيرجع إلى الوجه الرابع، الذي يأتي الكلام فيه.

الثاني: أن مفاد أدلة الطرق هو تنزيلها سرلة العلم وإلغاء احتمال الخلاف معها ادعاءً لأجل التنزيل المذكور، فكما يلزم لعمل مع العلم يلزم بقيامها.

وكذا الاستصحاب بدعوى أن مفاد دليله تنزيل الشك في مورد من منزلة اليقين، فيترتب عليه آثار إيقين من لزوم العمل وغيره. وأما بقية الأصول فلا بد من توجيهها بوجه آخر، ويأتي الكلام فيها بعد الفراغ من الوجه الرابع. وفيه.. أولاً: أنه لا مجال لاستعادة التنزيل المذكور، لعدم تضمن أدلة الاعتبار له صريحاً كما أنها لم تتضمن توصيف الطرق بأنها علم حتى يحمل بقرينة مباينتها للعمم على تنزيل ولادعاء. وعاية ما تدل عليه لزوم متابعتها عملاً، من دون دلالة على كون ذلك متفرعاً على لزوم متابعة العلم وفي طوله وبعبارة تنزيلها مرته.

كيف وقد سبقت في بعض الأدلة في مقابل العلم دون إشعار بالتنزيل المذكور، ففي رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة».

ودعوى أن مقتضى الجمع بين وبين قوله عليه السلام في صدرها: «كل شيء لك حلال حتى نعلم أنه حرام» كون لبنة أحد فردي العلم شرعاً.

مدفوعة بأن الجمع بينهما يقتضي حمل العلم في الصدر على مطلق المحجة والكاشف الذي يترتب عليه العمل، لا تنزيل البينة منزلة العلم الوجداني الذي هو محل الكلام.

ودعوى: أن غالب الطرق حجة ببناء العقلاء الممضى شرعاً، وحيث كان مقتضى المرتكزات العقلانية تنزيلها منزلة العلم والعاء احتمال الخلاف معها تعين حمل أدلة الإمضاء الشرعية على ذلك.

مدفوعة: بأن المتيقن من بطلان العمل بالطرق المذكورة والبناء على ترتب مضمونها وعدم الاعتناء عملاً باحتمال خطئها، وذلك وإن أوجب اشتراكها عندهم مع العلم في مقدم العمل، إلا أنه لا يقتضي كون العمل بها بعناية تنزيلها منزلة بآلعاء، احتمال الخلاف ادعاء.

بل لا معنى لابتناء الارتكاز ولسيرة المذكورين على التنزيل المذكور، إذ التنزيل إنما يتجه في الأحكام المستمدة من لأدلة اللفظية، حيث يكون الفرض منه تسرية الحكم الثابت بحسب ظاهر الدليل للعنوان إلى الفاقد له، كما في: الطواف بالبيت صلاة.

أما الأدلة اللمية فيغني قيامها على ثبوت الحكم لفاقد العنوان عن ضاية التنزيل منزله. وأما الاستصحاب فلا ظهور لدليبه في التنزيل المذكور أيضاً، بل لا يستعاد منه إلا وجوب البناء على مقتضى ايقين في حال الشك على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا هنا وفي الوجه الأول يظهر حال ما ذكره سيدنا الأعظم عليه السلام من ظهور أدلة الاعتبار في التزيلين معاً، أعني تزيل الطريق منزلة العلم وتنزيل المؤدى منزلة الواقع المعلوم.

ويأتي تمام الكلام في ما ذكره عليه السلام عند الكلام في قيام الطرق مقام القطع الموضوعي.

وثانياً: أن التزيل منزلة العلم إنما يصح بلمحظ الآثار العملية الشرعية للعلم لو فرض أخذ العلم موضوعاً في بعض آثار، لا بلمحظ الآثار التكوينية أو العقلية له، لوضوح أن الأولى تابعة لأسبابها، ولثانية تابعة لموضوعاتها الواقعية ولا تقبل التصرف الشرعي بجعلها على موضوع آخر، ولازم ذلك عدم قيامها مقام القطع الطريقي، مع أن قيامها مقامه هو انميقن من أدلة جعلها، وهو كاشف عن عدم ابتناء جعل الطرق على تنزيلها منزلة العلم بعناية اشتراكها معه في الأحكام الشرعية الثابتة له، بل لو فرض ظهور الأدلة في تنزيل الطرق منزلة القطع فلا بد، إما من..

دعوى: أنه راجع إلى تنزيل المؤدى منزلة الواقع بأن يلحظ القطع والطريق في مقام التزيل بما هما آلة لمتعنيهما وطريق لملاحظته من دون

لحاط لهما باستقلالهما - كما ذكره لمحقق الخراساني رحمته - فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول، ويجري فيه ما سبق.

أو دعوى: أن التزويل المذكور إنما هو بدعاظ آثار القطع العقلية والتكوينية من ترتب العمل ووجوب لإطاعة ونحوها، لكن لا يجعلها ابتداءً، بل بتوسط جعل موضوعاتها وهي الأحكام الشرعية المطابقة لمؤديات، فإن كان المؤدى حكماً كان مرجع التنزيل بشي جعله، وإن كان موضوعاً كان مرجعه إلى جعل حكمه، ويكون الحكم المجموع ظاهرياً، بناءً على إمكان جعل الحكم الظاهري.

أو دعوى: أن التزويل المذكور كاية عن التكليف شرعاً بالعمل على طبقها على أن يكون التكليف المذكور طريقياً لحفظ الواقع المحتمل الذي قامت عليه، بظير التكليف بالأحكام في بعض الموارد.

أو دعوى: أنه كناية عن صحة الطرق على مؤدياتها ومحرزيتها بها كالقطع، وهو الظاهر كما أشرنا إليه في الوجه الأول، ويأتي توضيحه في الوجه الرابع.

الثالث: ما ذكره بعض الأعضاء رحمهم من أن مفاد أدلة الطرق والأصول جعلها علماً تعيداً لكن من حيث كونه طريقاً وكشفاً، وقد ذكر في توضيح ذلك: أن في القطع ثلاث جهات مترتبة..

الأولى أنه صفة حقيقية قائمة بقطاع

الثانية: جهة إضافة الصورة ندي الصورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيته له وإرائته للواقع المنكشف به.

الثالثة: جهة البناء والحري العمي على وفقه، ولعله لذا سمي اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد.

ولا يشاركه في الجهة الأولى شي، بل تشاركه الطرق المجعولة في

الجهتين الآخرين، حيث كان مفاد أدلة اعتبارها جمعها علماً شرعاً بتميم كشفها وطريقتها للواقع. ومن ثم اعتبر في الطرق أن تكون لها في حد ذاتها جهة كشف، وليس من الشارع إلا تسميته بإلغاء احتمال الخلاف شرعاً، ويرتب على ذلك الجري العملي عليها.

أما الأصول التزيلية فهي تشركه في جهة الثالثة فقط، فالمجمول فيها الجري والبناء العملي على الواقع، الذي كان في العلم قهرياً وفي الأصول تعدياً، دون الكشف والطريقة، إذ ليس للشك الذي هو الموضوع فيها جهة كشف أصلاً.

وليه.. أولاً: أن التعبد والاعتبار إنما يتناول الحقائق الجعلية، دون الحقائق المتأصلة، كالعلم والانكشاف ونحوهما من الصفات الحقيقية التي لها ما بآراء في الخارج، فلا معنى لاعتبار الطرق علماً وحلحله صفة لها تشريعاً وكما لا يمكن اعتباره في غير مورد بما هو صفة خاصة لا يمكن اعتباره بما هو كشف، لأن الانكشاف من الأمور الحقيقية لمقومة لذات العلم، فكما لا يمكن مسلخ العلم عنه تشريعاً لا يمكن جعله لغيره كذلك.

وأشكّل من ذلك ما رتب على كون الطرق لها في حد ذاتها جهة كشف تتممها الشارع.

اد مع فرض أن العلم والكشف مما يقبل لجعل والتشريع لا فرق في جمعه بين ما فيه كشف ذاتي ناقص وغيره، فكما يمكن تميم الكشف في الأول يمكن إحداثه بتمامه في الثاني.

وثانياً: أنه لو سلم إمكان الجعل المذكور، إلا أنه لا مجال لاستفادته من الأدلة، لما ذكرناه في الوجه الثاني. بل الجعل المذكور محتاج إلى عناية خاصة لا إشعار في الأدلة بها.

وأما ما ذكره بعض مشايحنّا من لزوم حملها على ذلك، بقريّة ورودها

مورد الإمضاء لباء العقلاء في العمل بالطرق المذكورة، لا ابتناء عملهم بها على معاملتها معاملة القطع الوجداني.

ففيه: أن بناء العقلاء إنما هو على العمل بالطرق المذكورة وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، لا على البناء تشريعاً على كونها علماً والتعبد بذلك، فإن ذلك كسائر الأحكام محتاج إلى عناية خاصة لا طريق لاستفادته من سيرة العقلاء ومرتكزاتهم.

وثالثاً: أن الجهة الثالثة التي ذكرها لنقطع من البناء والحري العملي وعقد القرب على الواقع المقطوع ليس من مقومات القطع، بل مما يترتب عليه في الجملة، فإن القاطع قد يعقد فيه على ما يقطع به، وقد يعقد قلبه على خلافه جحوداً.

ولو سلم ملازمة القطع للاعتناء بالأصول لا تقوم مقامه فيه، لوضح عدم كون المطلوب فيها الاعتقاد بثبوت مؤداه، ولا جعله تشريعاً، بل مجرد الباء العملي، وهو مباين للاعتقاد الحاصل بنقطع.

إلا أن يكون مراده من ذلك محض الساء العملي الذي لا إشكال في ثبوته في الطرق والأصول، كما سيأتي.

الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني في خصوص الطرق والأمارات من أن معاد أدلة اعتبارها جعل حجيتها، **قد يترتب**، والحجة المجعلولة غير مستتبعة لإشياء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة غير المجعلولة.

ويظهر من بعض مشايخنا أنه فهم منه كون الحجية عبارة عن المنجزية والمعذرية، فأورد عليه بأن المعذرية والمنجزية من الأحكام العقلية التابعة لموضوعها، وهو البيان، فلا مجال لجمعها في غير موضوعها، لامتناع تخصيص

## الحكم العقلي.

وفيه: أن ظاهر كلام المحقق لخراساني رحمته الله المتقدم أن الحجية المجعولة عبارة عن معنى اعتباري مستلزم للمعذرية والمنجزية، وليست عينهما، فلا يلزمه تخصيص الحكم العقلي، بل عموم مرصوعه لصورة قيام الحجية وعدم اختصاصه بالعلم، ولا محذور في ذلك.

نعم، أورد عليه بعض الأعيان المحققين رحمهم الله بعدم مساعدة الاعتبار عليه، إذ هو منفرع على اعتبار الوسطة في القطع بين كاشفيته ومعذريته ومنجزيته، وأن ترتبها عليه ليس بمجرد كاشفيته، بل بتوسط الحجية المتفرعة عليها المجعولة في الطرق، ولا يساعد على ذلك استدراك في المرتكزات العقلية، إذ ليس المصحح للمعذرية والمنجزية في القطع بنظر العقل إلا كاشفيته.

ومن ثم يظهر منه رحمته الله أن مرجع جعل الحجية إلى تكاليف شرعية طريقية بالعمل على مقتضى الحجية لحفظ الواقع المحتمل نظير أوامر الاحتياط، فتكون التكاليف المذكورة بسبب العلم بها موضوعاً لوجوب الإطاعة عقلاً كالتكاليف الواقعية.

ولعله إليه يرجع ما ذكره سيدنا الأعظم رحمته الله في مسألة البقاء على تقليد الميت من أن الحجية منتزعة من الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر بالعمل على الواقع على تقدير المصادفة - نظير أوامر الاحتياط - وإلى الترخيص على تقدير المخالفة فإن ذلك هو مشأ صحة الاعتذار واحتجاج.

لكن ما ذكره بعض الأعيان المحققين رحمهم الله من عدم توسط الحجية في القطع بين كاشفيته ومنجزيته ومعذريته وإن كان متباً جداً، إلا أنه لا ينافي كون الحجية أمراً اعتبارياً مجعولاً في غير انقضاء من الطرق والأمارات، وذلك لأن الانكشاف التام في لقطع بمعه مقتضى العمل على الواقع بلا حاجة للحجية، إذ يكفي في العمل بالواقع وصوله، كما سبق في الفصل الأول، بخلاف الطرق



والأمارات، فإن عدم وصول الواقع معها موجب لقصوره عن تأثير فعلية العمل، فيحتاج فيه إلى جعل الحجة لها لتصح للتعدد بالواقع وإحرازه شرعاً. ومن ثم سبق أنه لا محل لوصف القطع بالحجة في مقام العمل، لعدم الاعتماد عليه فيه، بل الطر لمواقع رحدة، بخلاف الطرق، فإن ترتيب الأثر على الواقع يتنى عليها، فهي في مقام العمل ملتمت إليها في طول الالتفات للواقع. كما سبق أيضاً أن عدم ترتب عمل عليها يرجع نارة إلى إهمالها، وأخرى إلى إهمال الواقع الذي قامت عليه، بخلاف عدم العمل مع القطع، فإنه مستلزم لإهمال الواقع المقطوع به لا غير

وبالجملة عدم توسط الحجة في القطع بين كاشفيته ومنجريته ومعدريته لا ينافي كون الحجة من الأمور الاعتبارية المجعلولة في الطرق التي لا كشف لها في نفسها، فملاك العمل فيها مبادئ لملاك العمل بالقطع، لا متحد معه راجع إليه - إما لكونها موضوعاً لأحكام طريقية مقطوعاً بها، كما ذكره رحمته، أو لكونها علماً شرعاً بالإضافة إلى الواقع، كما سبق من بعض الأعظم رحمته - فإنه تكلف لا تناسه المرتكزات العقلية.

وكانه ناشئ من تحيل اختصاص المعذرية والمنجزية بالعلم، لعموم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعده الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، بحمل البيان في الأولى على طهره، وهو العلم الذي هو صريح اليقين في الثانية، مع العفلة عن أن القاعدتين لمذكورين ليستا مأخوذتين من أدلة لفظية، حتى يتجه الجمود على طواهره، بل هما قاعدتان لبيتان ارتكازيتان وقع التعبير عنهما في كلماتهم بما تقدم تسميهاً بوصوح لمقصود، فلا ينبغي الجمود على مفاد الألفاظ المذكورة، بل يلزم النظر في معاد القاعدتين ارتكازاً، وهو يقتضي ما ذكرنا من أن الموضوع فيها ما يعم قبح الحجة، من دون حاجة إلى إرجاعه للعلم.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا موجب بقاء عسى كون الحجية منتزعة من الحكم  
الطريقي، وهو وجوب العمل بالحجة شرعاً.

كيف ولارمه كون الحجية في الأحكام الإلزامية مباينة للحجية في  
الأحكام الترخيضية؟<sup>١١</sup> لاختلاف مشأ انتراعهم. لأن الأولى منتزعة من وجوب  
العمل بالحجة، والثانية منتزعة من حوارها لا وجوبه.

مضافاً إلى أن لم نذكر وجوب العمل بالحجة من الأحكام العقلية  
المنتزعة على الحجية، والحجية من الأمور الاعتبارية القابلة للجعل، كما يشهد  
به التوقيع الشريف: «وأما لحدوث الواقعة ورجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنهم  
حجتي عليكم وأنا حجة الله»<sup>(١٢)</sup>. فانه ظاهر في تأصل الحجية بالجعل وترتب  
العمل عليها، لا أنها منتزعة من وجوب العمل، على ما هو التحقيق في سائر  
الأحكام الوضعية، وإن درقتها في أن ترتب العمل عليها عقلي، وعلى سائر  
الأحكام الوضعية شرعي.

على أن مجرد الأمر بالعمل على طبق طريق لا يستلزم حجته، بل إن  
كان تعديلاً لمحصن احتمال إصابة لواقع بصير الأمر بالاحتياط لم يستلزم  
الحجية، وإن كان متفرعاً على صلوح طريق شرعاً لإثبات مؤداه، بحيث يعتمد  
عليه في ابتناء عليه ويكون العمل بالمؤدى بعد ثبوتيه، كما يعمل عليه مع  
انكشافه بانعلم الواحداني، كن مستلماً للحجية ومرجع ذلك إلى أن الحجية أمر  
اعتباري قابل للجعل بترتب عليه العمل عقلاً، كما ذكره المحقق  
الخراساني<sup>(١٣)</sup> وليست منتزعة من وجوب العمل على طبق الطريق، كما ذكره  
بعض الأعيان المحققين<sup>(١٤)</sup>.

نعم، وجوب العمل عقلاً بالحجة طريقي في طول وجوب إطاعة  
التكاليف الشرعية، لوجوه إلى إحراز الصغرى بعد الفرغ عن الكبرى. كما أن

(١١) الوسائل ج ١٨ ١٠١ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٩

جعل الحجية شرعاً طريقاً لإحراز الأحكام الواقعية الشرعية، فإن الشارع لأقدس - كسائر الحكام - كما يكون له جعل الحكم ثبوتاً يكون له أن يعبد به إثباتاً في طرف الجهل به بجعل حجة انحكية عنه، بحيث يكون مفاد أدلة جعلها محرزيتها شرعاً به، فيجب العمل على مقتضى ذلك، كما هو الحال مع العلم، من دون أن يكون وراءها شيء إلا الواقع، فإن أصابته فهو، وإن أخطأته فليس هناك إلا تخيل ثبوته، كما في خطأ انقطع.

وكان هذا هو مراد المحقق بحراساني رحمته في حاشية الرسائل، حيث ذكر أن مؤديات الحجج في صورة الخصم أحكام صورية، ناشئة من إطلاق حجيتها من دون إباطة بصورة الاصابة، لامتاع التمييز معها.

وأما لو أريد ظاهره من استتباع الحجية لحكم صوري في صورة الخطأ، فيشكل..

أولاً: بما عرفت من عدم استتباع الحجية لجعل حكم ظاهري حتى في صورة الاصابة، بل هي لا تنصص إلا التعبد بالواقع وإحرازه.

وثانياً: بأنه لو فرض استنزام جعل الحجية لجعل حكم على طبق الحجة، فلا معنى لكون الحكم المذكور صورياً في صورة الخطأ مع كون الحجية حينئذ حقيقية، والالتزام بأن الحجية حينئذ صورية مستلزم لعدم ترتب الأثر عليها مع احتمال الخطأ.

والحاصل: أن الحجية معنى اعتباري قابل للجعل ينصص كون الشيء ينحو صالح لأن يعتمد عليه في إحراز الواقع والبناء عليه في مقام العمل، ولازم ذلك عقلاً مسجريته ومعدريته. ونعل هذا هو مراد بعض الأعظم رحمته من المحرزية والوسطية في الإثبات، وإن كان لا ينبغي التعبير بتسميم الكشف وبأن الحجية من أفراد العلم شرعاً، كما تقدم.

وكانه قد التبس عليه عدم الاعتناء باحتمال الخلاف عملاً اللازم من جعل

الحجة بالغائه ورفعته تعبداً وشرعاً اللازم من تنميط الكشف.

ثم إنه حيث كان ما ذكرناه في معنى الحجية هو المرتكز عرفاً في الطرق والأمارات لزم حمل أدلة اعتبارها على اختلاف ألسنتها على ذلك، كما أشرنا إليه في الوجهين الأولين. فتأمل جيداً.

هذا كله في مفاد أدلة جعل الطرق، وأما أدلة الأصول فهي قسمان:

الأول: ما يتضمن التعبد بالمرام الحكمي كالحل والطهارة، أو الموضوعي كعدم التذكية.

الثاني: ما لا يتضمن ذلك، بل يقتضي عمل في ظرف الشك من دون توسط التعبد المذكور.

أما الأول فكالاستصحاب وأصلتي الحل والطهارة وغيرها

وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته في حاشية الرسائل أن مفاد أدلته أحكام حقيقية، قال: «وأما الأصول التعبدية - كأصالة الإباحة، والطهارة، والاستصحاب في وجه - فهي أحكام شرعية فعلية حقيقية، بداهة أن: كل شيء حلال إباحة فعلية وترخيص حقيقي في الاقتحام في الشبهة من الشارع، كالترخيص في المباحات الواقعية، والتفاوت بين الترخيصين يكون موضوع أحدهما الشيء بعنوانه الواقعي، وموضوع الآخر بعنوان كونه مجهول الحكم لا يوجب التفاوت بينهما بالحقيقة والصورة، كما لا يخفى».

وهذا هو الظاهر من كثير منهم، ومن ثم توجه الإشكال في جمع الحكم المذكور مع الحكم الواقعي.

هذا، ولكن ارتكاز التناهي بين جعل الحكم في ظرف الشك مع إطلاق موضوع الحكم الواقعي - المستفاد من الغاية نبي تضمنتها الأدلة المذكورة، لظهورها في أن العلم بالواقع طريق محض لا دخل له في الحكم الواقعي أصلاً - مانع من ظهور الأدلة المذكورة في جعل الحكم في ظرف الشك، بل هي ظاهرة

في التعبد بالحكم أو الموضوع عند اثبت فيها، لذي هو بمعنى البناء على تحقيقهما إثباتاً، فلا ينافي ثبوت حكم الواقعي بوجه وبعبارة أخرى، ليس في مقدم نوعان من الحكم: واقعي وظاهري، بل المحاكم..

قارة: يجعل الحكم على موضوعه ثبوتاً ويعتبره في عالمه. وأخرى يعبد به أو بعد بموضوعه المستلزم للتعبد به عرفاً، بحو يقتضي البناء على أحدهما إثباتاً في مقام ترتيب الأثر عملاً بعد الفراغ عن مقام الثبوت وفي رتبة متأخرة عنه..

والأول هو مفاد الأدلة الاحتمالية على الأحكام الشرعية التي أطلق عليها في كلماتهم الأحكام الواقعية

والثاني هو مفاد أدلة الأصول، وليس مفادها الأول، لما ذكرناه من انقضية بل هو مقتضى مناسبة الحكم والموضوع للارتكارية لعربية، إذ الجهل لما كان يقتضي التحير في الحكم المجهول في مقام العمل احتيج معه إلى ما يرفع التحير المذكور، فكان المناسب ورود أدلة لأصول لذلك بالتعبد بما هو المجهول بحو يستتبع العمل به، لا لجعل حكم آخر، إذ الجهل بنفسه لا يقتضي الحاجة لذلك حتى تنصرف الأدلة له.

ومنه يظهر الفرق بين لقضايا المذكورة التي موضوعها الجهل وسائر القضايا الحمالية التي يكون موضوعها الميت، فإن فرض الذات بنفسها لا يقتضي فرض التحير المصحح للتعبد في مقام الإحراز والبناء العملي، بل لا معنى للتعبد في لمقام المذكور إلا بعد معار عن ثبوت شيء يحتاج إلى ذلك، فيتعين حمل القضايا الحمالية على جعل لحكم في مقام الثبوت.

وهذا بخلاف فرض الجهل في أدلة الأصول، فإنه ملازم لفرض واقع مجهول يمكن التعبد به، في مقام لإحراز العملي بل يحتاج إليه لرفع التحير

### الحاصل من الجهل.

بل ما ذكرنا كالصريح من دليل الاستصحاب، لعدم التعرض فيه لما يوهم جعل المستصحب أو أحكامه بوجه، كيف ولارمه التفكيك بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي، بحمل الثاني على جعل مستصحب نفسه، والأول على جعل أحكامه ولا مجال لذلك مع اتحاد دليلهما. بل ليس التعرض فيه إلا للزوم العمل على مقتضى اليقين بعد ارتفاعه، وحيث أن ثقتين لا يقتضي جعل المتيقن، بل البناء والعمل على ثبوته كان مفاد الاستصحاب ذلك لا غير.

بل ما تضمن التعبد بالعنوان لما ورد بمعه في الحكم لشرعي القابل للجعل - كقاعدة الطهارة والحل - وبعضه في الموضوع الخارجي غير القابل للجعل - كقاعدة الفراش، كان حمله على الجعل مستلزماً لتنزيل الأول فيه على جعل نفس لعنوان الذي تضمنته القاعدة، والثاني على جعل أحكامه، وهو تفكيك لا ياسب تقارب لسان الدليلين بخلاف حمله على التعبد الذي ذكرناه، حيث لا مانع من البناء عليه في القسمين بنحو واحد بلا محذور.

وبالجملة: التأمل في لسان أدلة الأصول بعد الرجوع للمرتكزات شاهد صدق بأن مفادها ليس هو جعل العاوين المحمولة، بل التعبد بها في ظرف الشك فيها الراجع إلى لزوم البناء عليها في مقام العمل، خصوصاً في العناوين الموضوعية الصرفة التي لا تنالها يد الجعل الشرعي، فإنه أولى من حمل الحكم بها على جعل أحكامها، لأنه خروج عن الظاهر بلا وجه.

ومن القريب جداً أن يكون هذا هو مراد بعض الأعظم رحمهم الله مما تقدم منه في الأصول، كما أشرنا إليه آنفاً.

ومن جميع ذلك ظهر عدم الفرق بين مفاد أدلة الطرق والأمارات وأدلة الأصول، بل هي تشترك في التعبد بالمشكوك.

غاية الأمر أن التعبد به في الثانية ابتداءً، وفي الأولى بتوسط قيام الحجة

عليه التي يتضمن لسان دليل جمعها الكشف عنه وبيانه بها.

ومن هنا كان اللزم العمل على الأدلة المذكورة، لعدم منافاتها لأدلة الأحكام الواقعية بوجه حتى في مورد الخصا، لعدم اقتضاها جعل حكم في قبيل الحكم المجعول فيها بل التعبد بها في مقام العمل وإحرازها إثباتاً مع الفراغ عن مقام الثبوت والعمل وفي رتبة متأخرة عنه، فالخطأ فيها كالخطأ مع القطع لا ينافي الحكم الواقعي بوجه، كما لا ينافي دليله.

وكان هذا هو مراد بعض الأعظم رحمهم الله من الحكومة الظاهرية، وإلا فالحكومة عندهم من حالات التبيين المتعارضين، ولا تعارض بين الأدلة في المقام لا واقعاً ولا ظاهراً، كما لا يخفى.

وبما ذكرنا يظهر ارتفاع إشكال اجتماع الحكم الواقعي والظاهري من أصله ويأتي عدم الكلام في ذلك في فيبحث التعبد بغير العلم إن شاء الله تعالى. وأما الثاني فهو منحصراً ظاهراً بأصانتي البراءة والاحتياط الشرعيين، فإنهما وإن تضمنتا العمل، إلا أن لعمل المذكور ليس بتوسط البناء على ما يقتضيه، لعدم تضمنهما التعبد بثبوت الحكم الترخيصي أو التكليفي، بل لجعل العمل في حال الشك من حيث هو.

ولا إشكال في البراءة، لأنها على مقتضى حكم العقل لمفاد أدلتها إما إمضاء لحكمه بقاعدة قبح العقاب من غير بيان، أو بيان عدم جعل وجوب الاحتياط.

واسم وقع للإشكال في الاحتياط، لأن المرتكز عرفاً كون العقاب معه في ظرف المحاكمة على الواقع المفروض عدم بيانه، فيكون العقاب منافياً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وقد أطال الأعظم (قدس الله أسرارهم) في توجيه ذلك، ولعل الأولى أن يقال: التأمل في المرتكبات العقلية قاص بأنه كما يكون للمحاكم جعل الحكم ثبوتاً، ويكون له انتعبد به في طرف الشك فيه..

نارة: بتوسط نصب الحجة عليه.

وأخري: بدونه، كما في الأصول التعبدية، كذلك له التصدي لحفظ التكليف ببيان اهتمامه بحفظه بنحو يقتضي لاحتياط في ظرف اشك فيه أو الفحص عنه وتعلمه، فوجوب الاحتياط كوجوب التعلم حكم عقلي طريقي راجع لتنجز التكليف عقلاً بسبب بيان الشارع اهتمامه بحفظه، الذي يكفي بنظر العقل في صحة العقاب عليه مع الجهل به.

ولا مجال مع ذلك لدعوى مساندته لعموم قاعدة قبح للعقاب بلا بيان، لأن القاعدة المذكورة لما كانت عقوبة ارتكارية، ولم تؤخذ من أدلة لفظية، فلا مجال للتمسك بعمومها في غير مورد الارتكار، وهي محتصة ارتكازاً بما إذا لم يتصد الحاكم لحفظ حكمه وأوكل الأمر لحكم العقل، أما إذا تصدى لحفظه ويبن اهتمامه به فلا حكم للعقل بذلك، بل يحسن العقاب عليه بنظر العقل عند المخالفة، لبيان الشارع اهتمامه بالتكليف الواقعي بالنحو المذكور رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب وإن لم يكن رافعاً للجهل.

وبما ذكرنا يظهر أنه لا مرجح لما تكلمه بعض الأعظم <sup>عليه السلام</sup> من أن وجوب الاحتياط نفسي وعقله حفظ التكليف الواقعي في ظرف الجهل به، وأنه إن خولف فإن كان التكليف الواقعي ثابتاً استحق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي المعلوم، لا على مخالفة الواقع المجهول، وإن لم يكن التكليف الواقعي ثابتاً فلا عقاب. لأن وجوب الاحتياط لما كانت حكمه حفظ الواقع، فمع عدمه لا وجوب له واقعاً، لتبعية الحكم لحكمته وجوداً وعدماً.

مضافاً إلى الإشكال فيه..

أولاً: بظهور أدلة الاحتياط - لو تمت - في أن العقاب على الواقع في ظرف مخالفته، كما يشهد به مثل قولهم <sup>عليه السلام</sup>: «من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».



وثانياً. بأنه إذا فرض كور عنة وحووب الاحتياط حفظ الواقع، بحيث يكون تابعاً له وحووداً وعدمياً كان جمعاً لأعياناً، للشك في ثبوته تبعاً لشك في تحقق علته، فلا يصلح لأ. بترتب عليه العمل وأشك في ما ذكره بعض لأعيان المحققين عليه السلام من أن التكليف بالاحتياط يصح لبيان التكليف الواقعي المجهول في طرف وحووده، لما هو المعلوم من عدم كور لسان وحووب الاحتياط لسان بيان للواقع لا في طرف وحووده ولا في طرف عدمه

وقد طال عليه السلام في ذلك، كما طال غيره فيه. وما حرّهم إلى ذلك إلا دفع محدود العقاب من غير بيان، ويظهر أن ما ذكرنا في دفعه هو الأقرب للمرتكبات العقلية والأسس بالأدلة الشرعية في المقام. فلاحظ. هد عدم الكلام في مفاد أدلة الطرق والأصول، وقد استقصينا الكلام فيه رائداً على محل الحاجة هنا ليستظهر المحقق حتى يتسنى الإرجاع إليه في ما يأتي عند الكلام في إمكان استبعاد غير العلم والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والساد.

وإدعوت هذا، بفتح الكلام في قيام لطرق والأصول مقام القطع، فنقول: أما قيمها مقام القطع لطريقي من حيثية استتاعه للعمل على مقتضى الواقع فليس هو مورداً للإشكال بينهم، لاقتضاء جميع الوجوه المتقدمة لذلك، بل هو المتيقن من أدلة الجهر ونبه، كما لا يخفى.

نعم، الوجوه المتقدمة محتملة، فإن مفاد الوجه الأول والثالث أن ترتب العمل على لطرق والأصول في ضل ترتبه على انقطع، ومفاد الوجه الرابع أن ترتبه عليها في قبالة ترتبه على انقطع، لعدم اختصاص ملاك العمل به. أما الثاني فهو يختلف باختلاف المحرم الأربعة المتقدمة عند الكلام فيه. فراجع. إلا أن هذا لا أثر له في المطلوب.

وأما قيامها مقام القطع الموضوعي فهو المهم في المقام الذي اختلفت فيه كلمات الأعلام، وفي قيامها مقامه مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين ما كان مأخوذاً بما هو طريق للواقع، وما كان مأخوذاً بما هو صفة خاصة، فنقوم مقام الأول دون الثاني، وجوه أو أقوال.

صرح بالأخير شيخنا الأعظم رحمته، وقد استدل عليه بعض الأعظم رحمته بما عرفت منه في أدلة جعل الطرق والأصول من أن مفادها جعل الطرق علماً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً، لا من حيث كونه صفة خاصة، فتلحقها أحكامه الثابتة له من الحبثية الأولى دون الثانية.

وفيه.. أولاً: ما عرفت من الإشكال في المبني المذكور ثبوتاً وإثباتاً. وثانياً: أنه لا يتم في الأصول إعتباره بعدم قيامها مقام العلم في جهة كاشفيته وطريقيته، بل في البناء العملي لا غير.

وثالثاً: أن جعل الطريق علماً شراً إنما يقتضي ثبوت أحكام مطلق العلم له، دون أحكام خصوص العلم الوجداني، فإذا فرض ظهور أدلة أحكام العلم الموضوعي في خصوص الوجداني - كما اعترف به رحمته - لم تنهض أدلة اعتبار الطريق وجعله علماً في قيامه مقامه في الأحكام المذكورة.

ودعوى: أن ذلك مفتضى الحكومة، وأن أدلة أحكام العلم الموضوعي وإن كانت ظاهرة بدواً في خصوص العلم الوجداني، إلا أن دليل جعل الطرق علماً يكشف عن سعة موضوع تلك الأحكام وعمومه لمطلق العلم والمحور وإن كان تعدياً، كما هو الحال في سائر موارد الحكومة الموسعة للموضوع.

مدفوعة: بعدم كون المقام من موارد الحكومة المصطلحة لهم، لاختصاص الحكومة بمورد التبريل الادعائي المتقوم باشتراك المنزل مع المنزل عليه في الأحكام، لكاشف عن كون موضوع تلك الأحكام هو الأهم منها، وإن كان ظاهر أدلتها الأولية هو الاختصاص بالمنزل عليه، كما في مثل:

المطلقة رحعياً زوجة، والطوف بالبيت صلاة.

وليس المفروض في كلامه عليه السلام ظهور الأدلة في تنزيل الطرق منزلة العلم الوجداني والمحكم عليها به ادعاء، بل جعلها علماً تعبداً، فهي من أفراد العلم الحقيقية بسبب التعبد.

وحينئذ إذا فرض كون موضوع الأحكام مطلق العلم والإحراز لم تكن الأدلة المذكورة حاکمة، بل تكون واردة عليها، كما هو الحال في أحكام القطع الطريقي العقلية، كالمسحرة واستحقاق العقاب وغيرهما. وإن فرض ظهور أدلتها في اختصاص موضوعها بالإحراز الوجداني - كما اعترف به عليه السلام في أحكام القطع الموضوعي - لم يهض دليل انتفاء سرية تلك الأحكام لعدم انحصار فائدته بذلك حتى يخرج به عن ظهور الأدلة - الذي اعترف به - إذ يكفي في فائدته سرية أحكام مطلق العلم، كحکام القطع الطريقي. كما به إلى بعض ذلك شيخنا الأستاذ (دامت برکاته).

وقد يوجه ما ذكره شيخنا لأعظم عليه السلام بدعوى: ظهور أدلة اعتبار الطرق والأمارات في تنزيلها منزلة العلم وأن من أفراد ادعاء المقتضي لاشتراكها معه في أحكامه وإن لم تكن منه حقيقة ولا تعبد، كما تقدم في الوجه الثاني، وهو المصرح به في كلام بعض الأعيان المحققين عليهم السلام.

ويشكل .. أولاً بما عرفت من تصور الأدلة عن إثبات التنزيل المذكور. وثانياً: بما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام وأشارنا إليه آنفاً - من أن التنزيل المذكور إن كان بلحاظ الأحكام الشرعية نفس العلم لم يهض بقيام الطرق مقام القطع الطريقي الذي يكون محرراً لأحكام الواقع، وإن كان بلحاظ الأحكام الشرعية لمتعلق القطع لم يهض بقيامها مقام قطع الموضوعي. ولا جامع بين الأمرين، لاستدراكه الجمع بين للحاظ الآلي والاستقلالي، إذ التنزيل بلحاظ أحكام نفس القطع مستلزم للحاظ وضع والطريق استقلالاً في مقام التنزيل،

والتنزيل بلحاظ أحكام المتعلقة مستتر لمحصها آلة وعبرة لمتعلق، وهو ممتنع. وحيث كان قيام الطرق مقام القطع لطريقي متيقناً من أدلة الحجية تعين البناء على عدم قيامها مقام القطع الموضوعي وقد يدفع الإشكال من هذه الجهة بوجوه.

الأول: ما ذكره بعض الأعيان المحققين عليهم السلام من أن الاشكال المذكور إنما يتجه لو كان التنزيل في مورد الطريقة المحصنة متوجهاً إلى نفس الواقع المعلوم والمؤدى، أما إذا كان متوجهاً إلى نفس العلم والطريق فيمكن عموم التنزيل بلحاظ كلا الأثرين، حيث يكون التنزيل بين الطريق والعلم بلحاظ تمام الآثار العملية المترتبة على العلم إما بموافقة حكم به أو بموافقة حكم متعلقه، كما لو كان العلم حاصلًا بالوحدان. وعدم كون الأثر شرعياً في العلم الطريقي غير ضائر بصحة إطلاق التنزيل، لأن شرعيته هي طرف المرئ كافية هي صحة التنزيل وإن لم يكن كذلك في طرف المرئ عليه.

وهيه: أن عدم كون الأثر شرعياً في الطريقة المحصنة كما يكون في طرف المرئ عليه - وهو العلم - كذلك يكون في طرف المرئ - وهو الطريق - لما هو المعلوم من أن المنجزية والمعذرية ولزوم لأطاعة وعدم المعصية المقتضية، للعمل على الواقع في العلم الطريقي من محنصات لعقل غير القابلة للجعل شرعاً، وإما يكون للشارع جعل موضوعاتها، وهي الأحكام التكليمية أو الحجية أو نحوهما. وقد سبق أنما - عند الكلام في بوجه الثاني - أنه بناءً على التنزيل المدعى لا بد في قيام الطرق مقام العلم الطريقي من أحد وجوه أربعة ترجع إلى جعل أحكام الواقع ظاهراً أو جعل أحكام طريقة لحفظ الواقع المحتمل، أو جعل الحجية لإحرازه وتجيده، وكل ذلك لا ياسب قيام الطرق مقام القطع الموضوعي في أحكامه الشرعية الواقعية، كما يظهر بالتأمل في ما سبق.

الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في حاشية الرسائل من أن دليل

الاعتبار وإن تضمن تنزيل المؤدى منزلة الواقع المقطوع به في أحكامه، دون تنزيل نفس الأمانة منزلة القطع، لما تقدم، إلا أنه يستفاد منه تنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع في أحكامه، للملازمة العرفية بين التزيلين، وإن لم تكن بينهما ملازمة عقلية.

وقد استشكل في ذلك في كفاية بوجه لا يحلو عن إشكال، ولا يسع المقام التعرض له، لتشعبه وتعدد محتملاته

ويكفي في الجواب عما ذكره في الحاشية - بعد اثباته على كون مفاد أدلة اعتبار الطرق تنزيل المؤدى منزلة لواقع، وقد عرفت الإشكال فيه آنفاً - أن ما ادعاه من الملازمة العرفية مما لم ينصح مأخذه، بل هو ممنوع جداً بعد تعدد موضوع التزيلين واختلاف الأحكام المترتبة عليهما.

إن قلت: يكفي في ترتب أحكام لقطع بالواقع على القطع بالمؤدى إطلاق تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلا حاجة إلى تنزيل آخر، كي يحتاج إثباته إلى دعوى الملازمة العرفية وينسني منها.

وتوضيح ذلك: أن إطلاق التزيل يقتضي ترتب جميع الأحكام التي كان المنزل عليه دخیلاً في ترتبها، سواء كان تمام الموضوع لها أم جزءه، بأن أخذ المنزل عليه قيداً في عنوان موضوعها، فكما يكون مقتضى تنزيل عمرو منزلة زيد مشاركته له في مثل الحرية والولاية مما يثبت لعنوان زيد بنفسه واستقلاله، كذلك مقتضاه مشاركته في مثل وجوب إكرام ولده لو فرض ثبوت وجوب إكرام ولد زيد، مع أن الوجوب لم يثبت لعنوان زيد بنفسه، بل ثبت لعنوان إكرام ولد زيد، وليس زيد إلا جزء لموضوع الحكم وقيداً في عنوانه، لا تمام الموضوع. ولذا كان بناء الأصحاب - تبعاً لتمريرات العرفية في لفظ الكلام - على أن مقتضى إطلاق تنزيل المطلقة رجباً منزلة الزوجة حرمة أختها، ومقتضى تنزيل الفقاع منزلة الخمر - لو فرض كون الدليل وارداً مورد التزيل - ثبوت الحد

بشربه، مع أن التحريم من أحكام أخت الزوجة، والحد من أحكام شرب الخمر، لا من أحكام الزوجة والخمر استقلالاً بنحو يكونان تمام الموضوع لهما، كالنجاسة والخمر.

نعم، لو لم يكن المنزل عليه دحيلاً في موضوع الحكم، وإنما أخذ في الدليل لمحض التعريف بالموضوع والإشارة إليه، بأن لم يكن وجوب إكرام ولد زيد - مثلاً - بما أنه ولد زيد، بل لخصوصية فيه ولم يقصد بنسبته إليه في الدليل إلا محض الإشارة إليه، كان تنزيل عمرو منزلة زيد قاصراً عن إثبات مثل ذلك، لا بإطلاقه ولا بالملازمة العرفية، فلا يجب إكرام ولد عمرو في المثال إلا بدليل آخر متضمن لتنزيله منزلة ولد زيد.

ومن الظاهر أن أحد الواقع المعلوم بعنوانه في دليل الحكم الثابت للعلم الموضوعي ليس لمحض التعريف، بل لكونه قيداً في موضوعه، فإذا ورد: إن علمت المرأة بوفاة زوجها بدأت عدتها، فوفاة الزوج قيد في موضوع الحكم لا محض معرف له، وحيث إذًا فرض ظهور اعتبار البيعة في تنزيل مؤداها منزلة وفاة الزوج - الذي هو الواقع - كان مقتضى إطلاق تنزيل ثبوت لحكم المذكور، فيحكم بأن العلم بمؤدّي البيعة موجب لبده عدتها ولذا لا يظن من أحد التوقف في أن مقتضى إطلاق تنزيل الفقاع منزلة الحمر ثبوت أحكام العلم بالخمر للعلم بالفقاع كثبوت الحد ونحوه.

قلت: التنزيل المذكور لما كان ظاهرياً لا واقعياً، فمقتضاه ثبوت أحكام المنزل عليه للمنزل ظاهراً لا واقعاً، مع تسمية لحكم الواقعي للموضوع الواقعي، وحيث كان ثبوت الأحكام ظاهراً مشروطاً باحتمال تحقق موضوعاتها الواقعية، فلا مجال له في المقام، لعدم تحقق الموضوع الواقعي، وهو القطع بالواقع. وأما ثبوت أحكام القطع بالواقع لقطع بالمؤدّي واقعاً، المستلزم لسعة موضوعها واقعاً، فلا ينهض به التنزيل الظاهري المذكور، بل يتوقف على كون

لتنزيل واقعي، كما في تريبيل القطع مرة الأحمر

وبالحكمة إطلاق تريبيل المؤدى مرة الواقع لا يهتص بإثبات أحكام القطع الموضوعي للقطع بالمؤدى لا طاهر ولا واقعاً أما لأول فلهنم بعدم تحقق الموضوع الواقعي وأما الثاني فعدم نسحية، بل لايد فيه من تريبيل أحر واقعي، إما بين المؤدى والواقع، وبين القطع بالمؤدى والقطع بالواقع، ولا مجال لاستفادته من التريبيل الظهري المذكور، إلا بدعوى الملازمة لعرفية، وهي مسوعة حدأ، لعدم المشابهة رتكاراً فتأمل جيد

الثالث ما ذكره سيدنا لأعصه عليه السلام من أن الإشكال المذكور إنما يتوجه لو كان الملحوظ في مقام التريبيل مفهوم الطريق فقط، حيث يمنع الجمع بين لحاظه استقلالاً في نفسه ولحاطه آلة وطريقاً للمؤدى أما لو كان الملحوظ هو الطريق والمؤدى معاً وتربيلهما معاً مرة القطع والواقع فلا يلزم المحدور، لرجوعه إلى سريس محتلفي الموضوع والآثار، قد لحظ موضوع كل منهما استقلالاً بلحاط أحكامه الخاصة به والمستند من أدلة الحجة هو الثاني، كما يشهد به مثل قول العسكري عليه السلام : «عمري والله ثقتان، فما أديا إليك فعي يؤديان، وما قالاك فعي بقولان فاسمع لهما وأطعهما، فإيهما الثقتان المأموران»<sup>(١)</sup> وغيره مما ينصص الطريق والمؤدى كثير

مع أن ما لا يكون بهذا المصمور لايد أن يكون محمولاً عليه، جرياً على الارتكار العقلاني في باب الحجج من كونها بمرة اعلم عندهم في ترتيب آثاره عليها، كما أن مؤداها بمرة الواقع في ترتيب آثاره

وفيه: أن ما ساقه من أدلة على التريبيل بالوجه المذكور مما لم يتضح دلالته عليه، فإن الحديث المتقدم وإن نصص الحكم على العمري والله (رضوان الله عليهما) بالوثافة، ثم الحكم بأن ما أدياه فعه عليه السلام يؤديان، إلا أن

(١) الوسائل ج ١٨، ٩٩، باب ١١ من أبواب صدقات القاصي، حديث ٤.

الأول قضية خبرية وقعية لا ترجع إلى تريب منزهة العلم شرعاً في قبيل تنزيل ما يؤدبانه منزلة الوقع، بحيث يكون في المقام تريبان متقلان أولهما وفعلي يرجع إلى سعة موضوع الحكم بوارد على العلم وشموله للطريق، والثاني ظاهري في طول الوقع لبيان موضوعة لعمية حال الجهل به - بل سبقت للتمهيد الثاني بيان موضوعه، ولذا فرع شيء على الأول بالفاء ثم علله بما يرجع إلى الأول. فليس في المقام إلا الحكم بأن ما أدباه فعه يؤدين.

وهو حيث إن يحمل على الحقيقة - كما هو لظاهر - يقتضي الملازمة الواقعية بين خبر العمريين (رضوان الله عليهما) والواقع، نظير قوله ﷺ: «علي مع الحق والحق مع علي» ويدل على عصمتيهما (رضوان الله عليهما) في الأداء ﷺ أو على الادعاء الراجع إلى الحكم عليهما يؤدبانه بأنه أداء عنه ﷺ تريباً، فلا يقتضي إلا تريب المؤدى منزلة الواقع، كما تقدم في الوجه الأول وحيث يتعين حملة على الكناية عن حجية خبرهما، فيرجع إلى ما ذكرناه في الوجه الرابع، وهو أجبي عن تريب الطريق منزلة العلم في حكمه الشرعية الخاصة به، بنحو يقتضي ثبوتها له واقعاً.

ومنه يظهر الحال في بقية أدلة الحجة السفلية، فإنه - مضافاً إلى عدم الإشعار فيها بالتنزيل بوجه، كما أشرنا إليه - لا يذ من حملها على حجية الطرق، لأنه المرتكز عرفاً، كما تقدم في الوجه الرابع، دون ما ذكره ﷺ. وأوضح من ذلك الأدلة اللبية، لما أشرنا إليه في الوجه الثاني من أنه لا معنى للتنزيل فيها. فراجع وتأمل جيداً.

هذا حاصل ما تسنى لنا التعرض له من كماتهم في المقدم، وقد جرى فيه على ما يظهر منهم من أن جريان أحكام بقطع الموضوعي مع قيام الطرق والأصول في طول جريانها مع القطع، لكون الأحكام مختصة بالقطع، فالتعدي منه إليها موقوف على كونها من أفراد لتعمدية الحعية، أو الادعائية التريبية،



وحيث عرفت عدم تمامية الأمرين معاً يتعين البناء على عدم قيامها مقام القطع الموضوعي مطلقاً، كما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية، خلافاً لشيخنا الأعظم رحمته الله.

لكن التحقيق: أن ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله من التفصيل في محله، لأن فرض كون المأخوذ في الموضوع هو لقطع بما هو طريق إلى الواقع راجع إلى أن الموضوع ليس هو القطع بنفسه - حتى يتوقف جريان أحكامه مع الطرق على تنزيلها منزلته أو جمعها من أفرادها تعبداً - بل بما أنه أبعد أفراد الطريق، والموضوع الحقيقي هو مطلق الطريق كما تقدمت الإشارة إليه في تقسيم القطع الموضوعي، وحينئذ فتكون لطرق الشرعية بمقتضى جعلها من أفراد الموضوع حقيقة بلا حاجة إلى عناية جعلها عبداً تعبداً أو ادعاء، كي يتسنى إنكار ذلك، ومنه يظهر توجه الإشكال على المحقق الخراساني رحمته الله، فإنه مع تفسيره القطع المأخوذ على وجه الطريقة بما ذكرنا منع من قيام الطرق مقامه، مع أنه لا إشكال في كونها طرقاً للمتعلق فتكون من أفراد الموضوع حقيقة بلا حاجة إلى عناية التنزيل أو التعبد بكونها علماً كما ذكرنا.

نعم، قد توجه الحاجة إلى ذلك بناء على ما تقدم من بعض الأعظم رحمته الله في تفسير القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة. فراجع.

إن قلت، أدلة الحجية إنما تقتضي التعبد بالمؤدى وإحرازه بلحاظ أثره، لغوية التعبد بالشئ من دون لحاظ أثر عملي مترتب عليه، والمفروض أن الأثر في المقام ليس مترتباً على المؤدى، بل على نفس التعبد والإحراز، فمع ترتب الأثر على المؤدى لا يصح التعبد به، حتى يترتب أثر التعبد المذكور ويقوم مقام القطع الموضوعي.

قلت: يكفي في تصحيح اعتبار الحجية ورفع لغوية التعبد ترتب الأثر على نفس التعبد، ولا يعتبر ترتب الأثر على نفس المؤدى، لأن الحجية ليست

عبارة عن وجوب المتابعة، حتى نتوقف على فرض أثر للمؤدى تتحقق المتابعة بلحاظه، بل هي - كما تقدم - معنى اعتباري يقتضي الاعتماد على الطريق في إثبات المؤدى والبناء عليه، وهذا المعنى لا يتقدم بفرض الأثر للمؤدى.

نعم، لا بد في تصحيح التعبد من فرض أثر يخرج عن اللغو، ويكفي فيه الأثر المفروض في المقام المترتب على نفس التعبد والإحراز.

مع أن هذا - لو تم - إنما يمنع من قيام الطرق مقام القطع الموضوعي لو فرض عدم الأثر للمؤدى، أما لو فرض ثبوت لأثر له أيضاً فلا وجه للمنع. فلاحظ.

ثم إن مما ذكرنا يظهر أن أدلة اعتبار الطرق وحجيتها تكون واردة على دليل حكم القطع الموضوعي وروداً واقعياً، فغير أدلة مملكية الحياة مع أدلة أحكام الملك، لا حاكمية عليه حكومة واقعية، كما يظهر من بعض الأعيان المحققين وغيره، إذ الحكومة عندهم مختصة بباب تنزيل، وقد عرفت أنه لا تنزيل في المقام، وأن الطرق من أفراد الموضوع لحقيقية بسبب التعبد الشرعي.

ومن الغريب ما يظهر من بعض الأعظماء من أن الحكومة في المقام ظاهرية. فإن الحكومة الظاهرية، إنما تجري في ما يقتضي إحراز الموضوع إثباتاً مع تبعيته للواقع ثبوتاً، والإحراز بالطرق في المقام محقق للموضوع واقعياً، لا لإحرازه إثباتاً، فإن المحرز ظاهراً بالطرق هو المؤدى، والمفروض عدم كونه موضوع الحكم، وإنما الموضوع هو الإحراز المحقق بها واقعياً بصيغة دليل التعبد.

نعم، قيامها مقام القطع الطريقي بملك الحكومة الظاهرية، لأن المحرز بها ظاهراً هو الواقع الذي هو موضوع الأحكام الشرعية أو العقلية من وجوب الإطاعة وحرمة المحصية، مع تبعية الأحكام ثبوتاً للموضوعات الواقعية، لا

للإحراز، فترتب الأحكام عليها لإحراز موضوعاتها ظاهراً، لا لتحقيقها واقعاً.  
 هذا كله في الطرق، وأما الأصول فحيث عرفت أن التعبد فيها بالمؤدى مع  
 الشك ابتداءً، لا بتوسط قيام الطريق والحجة عليه فقيامها مقام القطع الموضوعي  
 موقوف على أن أحد القطع في موضوع من حيث كاشفيته وطريقته التي لا  
 يشاركه فيها إلا الطرق دون لأصول، أو من حيث كونه سبباً في البناء على  
 متعلقه وإحرازه الذي يشاركه فيه لأصول أيضاً، وذلك موكل إلى ما يستفاده  
 الفقيه من الأدلة

وإن كان لا يبعد لثاني بل نعم الظاهر - مع عدم قرينة على التقييد - بناءً  
 على ما عرفت في الفصل الأول من أن العلم ليس طريقاً للواقع، بل هو عبارة عن  
 نفس الوصول إليه وإحرازه الذي هو نتيجة الطريق، فإن الأصول بسبب التعبد بها  
 تشاركه في النتيجة المذكورة، كالطرق والأمارات  
 نعم، هذا محتج بالأصول التعبدية، كالاستصحاب وأصله الحل  
 والطهارة، دون البراءة والاحتياط

ومن جميع ما ذكرنا بظهر الوجه في عدم قيام الطرق والأصول مقام القطع  
 الموضوعي المأخوذ بما هو صفة خاصة، فإن دليل التعبد بها لا يقتضي  
 مشاركتها له في الخصوصية المذكورة، ولا تبريلها منزلة في الأحكام.  
 نعم، هو محتاج إلى دليل خاص يقتضي التبريل المذكور، كما ذكره  
 شيخنا الأعظم رحمته وهو - لو تم - كان حاكماً على دليل القطع الموضوعي  
 المذكور، بناءً على ما عرفت في صبط الحكومة عندهم.

فالإبصار أن ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته في عاية المتانة ويسهل  
 الاستدلال عليه بما تقدم، من دون حاجة إلى ما ارتكبه من بعده من التكلفات  
 والتعسفات التي عرفت الكلام فيها وقد أطلنا الكلام في ذلك مجازاة لهم،  
 ولولاها لكنا في عسى عن هذا لتضليل بما ذكرنا. فتأمل جيداً والله سبحانه ولي

## العصمة والسداد.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته تعرض بشع دلت لأقسام الظن، فذكر أنه وإن لم يكن كالعلم الطريقي في حجيته الذاتية، بل يفتقر إلى جعل، إلا أنه قد يؤخذ طريقاً صرفاً لمتعلقه وحنة شرعاً عليه، وقد يؤخذ موضوعاً في الحكم، إما بما هو طريق لمتعلقه، أو بما هو صفة خاصة، فيقوم مقامه سائر الطرق في الأولين دون الأخير.

وقد أطال بعض الأعظم وبعض الأعيان رحمته في الأقسام المذكورة وأحكامها، ويتضح حال كثير مما ذكر بملاحظة ما ذكرنا في القطع وأقسامه، ولا مجال مع ذلك لتفصيل الكلام فيها، ولا سيما مع عدم وضح الأثر العملي لذلك، فلاحظ ومه تعالى ستمد العون والتوفيق



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## الفصل الرابع

### في عموم أحكام القطع لجميع أفرادهِ وهدمه

الكلام هنا.. تارة: في القطع الموضوعي.

وأخرى: في القطع الطريقي.

أما الأول فحيث كان أخذه في موضع الحكم تاماً للحاكم لعمومه وخصوصه من حيثية الأشخاص والأسباب والحالات وغيرها تابع له كسائر الموضوعات المأخوذة في أحكامه.

ومن ثم قيل بإمكان تقييده بغير قطع، بقطع. بل قيل: إن الإطلاق منصرف عنه لو فرض عدم المقيد له خارجاً. وربما حمل عليه كلام كاشف الغطاء الأتي. والذي ينبغي أن يقال..

تارة: يراد من قطع القطع من يكثر منه القطع على خلاف ما يتعارف لغيره، لتهيؤ أسبابه المتعارفة له دون غيره، لعدمه بالمقدمات الحسية أو الحدسية الموجبة له. ولا إشكال في إمكان تقييد إطلاق بقطع بالإضافة إليه بدليل خاص. أما انصراف الإطلاق عنه بنفسه بلا حاجة للتقييد فلا وجه له. ومجرد الخروج عن المتعارف في الكثرة لا يوجب، كالخروج عن المتعارف في القلة في حق بعض الأشخاص بسبب قلة تهيؤ المقدمات الموجبة له في حقهم.

نعم، قد ينصرف الإطلاق عن خصوص بعض الأسباب لقرائن عامة أو خاصة، كاختصاص حجية الخبر في الأمور لحسية بما إذا استند إلى الحس، وما قيل من اختصاص حجية فتوى المجتهد بما إذا حصل له العلم من الطرق

الشرعية المتعارفة، دون مثل الحجر والرمل ونحوهما مما يوجب العلم لممارسه.

وأخرى: يراد منه من يحصل له القطع من أسباب غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها، بحيث لو فرض حصولها لغيره لم توجب القطع له.

ولا يعد انصراف إطلاق دليل أحد القطع في الموضوع عن مثله بالإضافة إلى الأحكام المتعلقة بغير القاطع، كحجية شهادته وفتواه وعود حكمه ونحوها مما يتعلق بغيره، لأن ماسة الحكم والموضوع تقتضي كون أحد القطع من حثية غلبة الوصول به للواقع المقطوع وكشفه نوعاً عنه، وذلك لا يحصل في القطع الحاصل من الأسباب المذكورة، فهو نظير اعتبار الصبغ في الشاهد والراوي.

وأما بالإضافة إلى الأحكام المتعلقة بالقاطع نفسه فلا مجال للانصراف المذكور، لعدم كون ذلك مما يدركه القاطع في قطعه، لأنه يرى أن قطعه من سبب يسعى حصوله منه، وأن عدم حصوله لغيره لقصور فهم لا في النسب نفسه

ومنه يظهر امتناع التقييد بدلت في دليل خارج، لأن عنوان المقيّد إذا لم يتيسر تشخيصه يدعو التقييد به، لعدم صلوحه لأن يترتب عليه العمل

نعم، للحاكم أن يحصل عرصه بالتقييد بوجه آخر راجع إليه ملازم له قابل لأن يدركه القاطع، مثل تقييد بخصوص نسب الذي يحصل القاطع به لمتعارف الناس، دون غيره من لأسباب، وإن كان مما يسعى حصول القطع به بظن القاطع، فإن لعنوان المذكور مما يمكن للقاطع تشخيصه، فلا يلغو التقييد به. فلاحظ.

وأما الثاني - وهو القطع بطريقين - فحيث كان العمل عنده تابعاً لذاته لم يفرق فيه بين أفراد، لعدم الفرق بينها في لخصوصية المقتضية للعمل عنده، كما

يظهر بالتأمل في الوجه المتقدم في الفصل الأول. ولم يتقل الخلاف في ذلك إلا في موردين..

الأول: ما عن كاشف الغطاء رحمته الله من عدم لاعتبار بقطع من خرج عن العادة في قطعه، كما لا اعتبار بشك كثير الشك وظن كثير الظن.

قال في محكي كلامه في مباحث الصلاة «وكثير شك عرفاً - يعرف بعرض الحال على عادة الناس - لا اعتبار بشكه. وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه، فإنه يلغوا اعتبارهما في حقه».

وظاهر كلامه إرادة القطع الطريقي، لما هو لمعوم من أن لقطع في باب الصلاة كالظن والشك لا يكون مأخوذاً في موضوع الحكم الواقعي، وإن اختلف عنهما بأخذهما في موضوع الحكم الظاهري عنه، إذ لا مجال للحكم الظاهري معه.

ولا مجال مع ذلك لاحتمال حمله على القطع الموضوعي، وإن جعله شيخنا الأعظم رحمته الله وجهاً في تعقيب كلامه رحمته الله، من هو الذي قربه شيخنا الاستاد (دامت بركانه)، لأن رفعة مقام كاشف الغطاء رحمته الله تمنع من حمل كلامه على القطع الطريقي. لكنه - كما عرفت - خروج عن ظاهر كلامه. والمعصية لأهلها

وأما ما ذكره في الفصول في توجيه المنع عن العمل بقطع القطاع ولو كان طريقياً، من إمكان منع الشارع عن التعويل على قطع، وأن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي، لمنافاته لحكمة فعلية قطعية، وقد لا يستقل بذلك، لكن يستقل حيثئذ بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع الشرعي.

فهو مبني على ما ذكره في الملازمة بين تحكيم العقلي والشرعي من أن استلزام الحكم العقلي لتحكيم الشرعي وقبلاً كان أو ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من تعويله عليه، بتحليل أن حجية القطع من



## الأحكام العقلية

وصحفه يظهر مما سبق في لفصل الأول من أن ترتب العمل على القطع ليس بملاك حكم العقل بحجته، بل لخصوصيته الذاتية غير القابلة للتصرف الشرعي.

مع أن ما سى عليه في الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي قد تقدم ضعفه في ديل الفصل الأول من مبحث الملازمات العقلية. فراجع.

الثاني: ما حكى عن الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية الطرية على تفصيل في كلماتهم. وقد تعرض شيخنا الأعظم رحمته وغيره لبعضها.

وقد دعى المحقق رحمته الخراساني رحمته أن مرادهم بها إما المنع من حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية، أو المنع من الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي.

لكن حمل بعض كتمانهم على ذلك وإن كان ممكناً إلا أنه قد يصعب حمل جميعها عليه، بل قد يتعذر، ظهورها أو صراحتها في ما تقدم من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وذلك بظاهره محتج، لما سبق في وجه لزوم متابعة القطع.

نعم، قد يستدل عليه بالأخبار الكثيرة التي أشار إلى بعضها شيخنا الأعظم رحمته مثل قولهم عليه السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا»<sup>(١)</sup> وما ورد من النهي عن أن يُدانَ لله تعالى بغير السماع منهم<sup>(٢)</sup>، وما تضمن النهي عن النظر في الدين بالرأي<sup>(٣)</sup>، وقولهم عليه السلام: «أما لو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله وتصدق بجميع ماله وحب جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله ليواليه فتكون

(١) و(٢) تراجع هذه المضامين في الوسائل ج ١٨، ٤١ باب ٧ من أبواب صفات القاضي.

(٣) تراجع الوسائل ج ١٨، ٢١، باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

الكلام في عموم احكام القطع بجميع المراد..... ٩٧.....

أعماله بدلالته اليه ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان<sup>(١)</sup>.

لكن التأمل في النصوص المذكورة فمضى بأنها أجنبية عما نحن فيه، بل هي واردة لبيان عدم حجية الرأي والقياس ووجوب التعبد بأقوالهم عليهم السلام، وعدم الاستغناء عنهم بذلك.

أو لبيان عدم إيصال الرأي والنظر للحكم الشرعي، بل هو يزيد في التيه والضلال، نظير ما تضمن أن السنة إذا قيست بحق الدين، فيكون التسليم به مانعاً عن حصول القطع منه غالباً.

أو لبيان عدم جوار النظر في الدين، لما قد يستتبعه من الضلال والخطأ، فيكون الناظر مقصراً غير معذور حتى يوفرض حصول القطع له، وهذا لا ينافي لزوم العمل على طبق القطع، لما سبق من عدم التزام بين لزوم العمل بالقطع ومعذريته في فرض الخطأ.

أو لبيان شرطية الولاية في قول لأعمال، وغير ذلك مما يظهر بالتأمل في النصوص المذكورة عن اختلاف أئمتها.

هذا، وقد قرّب شيخنا الأستاذ (دامت بركانه) حمل النصوص المذكورة على كون أخذ الحكم من الكتاب والسنة شرطاً في صحة العمل عادة كان أو معاملة، لا شرطية الولاية له فقط، فالحكم وإن كان ثابتاً مع وصوله بالطرق العقلية، إلا أنه يتعذر امتثاله إلا بعد النظر في دونه من لكتاب والسنة، نظير تعذر امتثال أمر الصلاة للحنب والكافر إلا بعد العمل والإيمان.

نعم، لا بد من كون الاشتراط المذكور نتيجة التقييد لا بالتقييد اللحاظي، فراراً عن محذور أخذ ما يتأتى من قبل الحكم في متعلقه، نظير ما يذكر في مبحث التعهدي والتوصلي.

(١) راجع الرسائل ج ١٨، ٢٥، باب ٩ من أبواب صدقات نفسي حديث ١٣ وقريب منه في ج ١٨

٤٤، باب ٧ حديث ١١

وكأنه استند إلى مثل الخبر الأخير الصاهر في كون اعتبار الولاية لأجل اعتبار كون العمل بدلالة الولي <sup>منه</sup>، فالشرط في الحقيقة هو الدلالة المذكورة. وفيه: أنه لا يبعد كون ذكر دلالة الولي <sup>منه</sup> لبيان لزوم الخضوع له والتسليم لقوله، بحيث لو دل على شيء لقل منه، كما هو لازم الولاية، لا لبيان اعتبار كون كل عمل صادراً عن دلالة، لما هو معلوم من سيرة الأصحاب من الاكتفاء في العمل بما حصلوه من الكتاب والسنة ولو لم يكن بدلالة ولي المصطفى، وعدم توقف العمل في كل حكم على وصوله منه واستناده له.

كيف ولزم ذلك نعتز الاحتياط مع الشك في الحكم؟ لعدم كون العمل بدلالة ولي الله، بل برحمة مشروعيه لا غير، وهو - كما ترى - مخالف لسيرة العلماء والمشرعة في الفتوى والعمل.

وكيف كان، فلا إشعار في الصوغ <sup>للمقدمة</sup> في عدم حواز العمل على طبق الحكم المقطوع به بعد فرض حصول القطع به الذي هو محل الكلام في المقام. كيف وهو من المستحيلات التي يتمتع الحكم بها من الشارع الأقدس. نعم، لو فرض تمامية دلالةصوص المذكورة عليه كان لا بد من حملها على ما سبق في الأمر الأول من المعص السابق من توجيه تقييد الحكم بالعلم به ببعض الوجوه، إما بأن يكون العلم بمأخوذ في الحكم هو العلم بالحكم الكلي، الذي هو مؤدى الكبريات الشرعية، أو يكون العلم شرطاً في فعالية الحكم، أو يكون الجهل مانعاً منها، فإن الوجوه المذكورة يمكن فرضها بما بأن تكون الكبريات الشرعية مشروطة بعدم بحصر طريق الوصول إليها بالطرق العقلية. أو يكون إمكان الوصول للأحكام - بطرق العقلية شرطاً في فعليتها، أو يكون تعذر الوصول إليها بها مانعاً من فعليتها ورافعاً لها.

ولا مجال لتوهم اشتراط فعالية الأحكام بفعالية العلم بها من الكتاب والسنة - لا بمجرد إمكانه - فإن لازم ذلك عدم وجوب الفحص عن الأحكام

الكلام في عزم احكام القطع بجميع المراده ... ٩٩..

في الكتاب والسنة، لعدم فهمتها قبله، فلا مجال للتكليف الطريقي بالفحص عنها، كما لا مجال لحمل وجوب الفحص على أنه تكليف نفسي، لأنه خلاف ظاهر أدلته، كما حقق في محله.

وأما توجيه ذلك بما تقدم من بعض الأعاطم <sup>١</sup> عند الكلام في تقييد الحكم بالعلم به من إمكان التقييد بمثل ذلك بمنع الجعل، فيدعى في المقام تقييد الحكم بعدم وصوله بالطرق العقلية، فقد عرفت الإشكال فيه هناك. فراجع، ونأمل.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

## الفصل الخامس في العلم الاجمالي

والكلام فيه..

قارة: في كفايته في مقام وصول التكليف وتنجيذه.  
وأخرى: في الاكتفاء به في مقام الامتناع والفراغ عن التكليف بعد فرض  
تنجيذه بعلم وغيره.

فيقع الكلام في مقامين..

المقام الأول: في كفايته في تنجيز التكليف ووصوله.  
والكلام فيه..

قارة: في التنجيز بنحو يمنع من المخالفة القطعية.

وأخرى: بنحو يلزم بالموافقة القطعية، وعلى كلا التقديرين فهل هو  
لكون العلم الإجمالي حلة تامة فيه، أو لكونه مقتضياً له بنحو يقبل الردع  
الشرعي عنه؟

هذا، والمراد بالردع هو الحكم شرعاً بعدم منجزية العلم الإجمالي بنحو  
يمنع من المخالفة لقطعية، أو بنحو يقتضي الموافقة انقطعية، فيلزمه جريان  
الأصول في تمام الأطراف أو بعضها لو فرض عموم أدلتها لها، لعدم المانع.  
فجريان الأصول في الأطراف ليس هو عبارة عن الردع، بل هو أمر مترتب عليه  
بعد فرض عموم أدلتها لها.

نعم، قد يستفاد الردع لو فرض مكانه من عموم أدلة الأصول بالملازمة

لو فرض توقف جريانها عليه، كما قد يكون جريانها مبثياً على أمر آخر غير الردع المذكور، كمجمل البدل الذي يمكن حتى مع فرض عليّة العلم الإجمالي التامة هي المنجزية.

ومنه يظهر أن ما هو محل كلام هنا من عليّة العلم الإجمالي التامة في المنجزية واقتضائه لها، وعدمهما لا دخل له بما يأتي الكلام فيه في مبحث الاشتغال من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه.

فقد يذهب ذاهب إلى جريان لأصول في بعض الأطراف مع التزامه هنا بالعليّة التامة، لدعوى استفادة جعل ابدال منها مثلاً، وقد يذهب آخر إلى عدم جريانها مع التزامه هنا بالاقتضاء وعدم العبيّة التامة، لدعوى قصور أدلتها عن عموم الأطراف بنحو تكشف عن الردع عن محجوبة العلم الإجمالي، عاية الأمر أن محل الكلام هنا يكون من مبادئ الكلام هناك ويسمع فيه في الجملة. فلاحظ. ومما ذكرنا يظهر الإشكال في ما يظهر من المحقق الخراساني رحمته من كون القول بجريان الأصول في بعض أطراف متفرعاً على القول بالاقتضاء. وانه لا يجري مع البناء على عليّة لعدم الإجمالي للموافقة القطعية

ومثله ما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته هنا من أن البحث في حرمة الموافقة القطعية مما يناسب مباحث العلم، والبحث في وجوب الموافقة القطعية مما يناسب مباحث الشك. ومن ثمّ أوكده لمباحث الأصول العملية، للإشكال فيه بأن وجوب الموافقة القطعية كحرمة مخالفة انقطعية من شؤون تنجز التكليف المترتب على العلم به، فالمناسب انعرض له في مباحثه وجريان الأصول في الأطراف وعدمه أمر آخر يتفرع عن ذلك في الجملة، كما أشرنا إليه ويأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا، فلترجع لما نحن بصدد من منجزية العلم الإجمالي بأحد

الوجوه المتقدمة وعدمها فنقول:

مما تقدم في وجه مسجزة العلم ووجوب العمل عليه يظهر الوجه في منجربة العلم الإجمالي ووجوب العمل عليه، لعدم الفرق بين لعدم العلم الإجمالي والتفصيلي في الجهة المتقدمة مقتضية لعمل من كونه عبارة عن الوصول للواقع والالتفات إليه الموجب للعمل بالوجه الذي يقتضيه الواقع المعلوم. وقد عرفت بذلك امتناع الردع الشرعي عن العمل على طبق العلم. ولا يفترق العلم الإجمالي عن التفصيلي إلا ماثلته بالجهل بالموضوع وتورده بين الأطراف، ولا دخل لهذا في الوجه المتقدم مقتضي لعمل على طبق العلم.

نعم، قد يكون الإجمال موجباً بتصور الواقع المعلوم عن مقام العمل لمراعاة كلفة الاحتياط له، فإن الجهة المذكورة قد تكون مراعاة للملاك الواقعي المقتضي للعمل على طبق الواقع، فتتمنع عن تأثيره، فعدم العمل على طبق العلم ليس لقصور في العلم، بل في المعلوم.

ولا مجال لذلك في محل الكلام، إذ جهة المذكورة إن كانت مراعاة لملاك التكليف، بحيث تمنع من تأثيره التكليف شرعاً - كما في موارد المخرج - فهي خارجة عن محل الكلام، إذ الكلام في العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي. وإن كانت مراعاة لنفس التكليف بحسب تمنع من حكم لعقل بوجوب إطاعته، فهو ممتنع في الأحكام الشرعية، لأن ضرر العصيان لما كان شديداً فلا يزاحمه شيء، بخلاف الأضرار الأخرى، فإنها قد تزاحم بكلفة الاحتياط.

وأما حديث الاكتفاء بالموافقة لاحتوائية وعدم لزوم الموافقة القطعية - إما لعدم اقتضاء العلم لها، أو لردع الشارع، عنها بعد فرض عدم عليته التامة لها - فهو لو أمكن في العلم الإجمالي أمكن في العلم التفصيلي لعدم الفرق بينهما.



في الجهة المقتضية للعمل كما ذكرنا

والظاهر منهم عدم إمكانه، لحكم العقل بأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وإن كان لا يحصره. شكال، ويأتي الكلام فيه في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الشك في التكليف.

وكيف كان، فبناءً على امتناعه في العلم التفصيلي ينعي معه في العلم الإجمالي لعدم الفرق. نعم، لئلا يشرع أن يعبدنا بالامتنال ظاهراً، ببعض طرق الإحراز، كما في موارد قاعدة الفراغ ولتجاوز وغير ذلك. وهو خارج عما نحن فيه.

وكان وجه توهم الاكتفاء بموافقة الاحتمالية توهم أن المعلوم لما كان هو أحد الأطراف فلا يتجر ما راد عليه، ولا يجب الفراغ إلا عنه، فالامتنال بأحد الأطراف إطاعة قصية للتكليف المسجل، وإن كان إطاعة احتمالية للتكليف الواقعي.

مع العفلة عن أن المعلوم ليس هو مفهوم أحدها - كما في الواجب التخيري - حتى يكفي في إحراز الفراغ عنه الإتيان بواحد، بل هو أحدها المعين واقعاً بخصوصيته على ترديده، فلا بد من إحراز الخصوصية الواقعية في إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، وهو موقوف على الاحتياط التام.

ومما ذكرنا ظهر أنه لو فرض ظهور الأدلة الشرعية في جواز ارتكاب بعض الأطراف أو تمامها فلا بد إما من تزيلها على كون العلم الإجمالي مانعاً من فعالية التكليف المعلوم - كما تقدم نظيره في العلم التفصيلي الموضوعي - أو على تصرف الشارع في مقدم إحراز الامتنال بجعل البديل الظاهري - كما في موارد القرعة - أو نحو ذلك مما يأتي الكلام فيه في محله ومما لا يلزم منه محذور مخالفة العلم. كما يلزم ذلك أيضاً فيما لو كان ظاهر الأدلة جواز مخالفة

### العلم التفصيلي.

وعلى ذلك يتعين توجيه الفروع التي ذكرها شيخنا الأعظم رحمته التي قد يظهر منها جواز مخالفة العلم التفصيلي، فضلاً عن الإجمالي. ولا مجال لإطالة الكلام فيها. فراجع.

كما ظهر حال ما ذكره المحقق الحراسي رحمته من إمكان ردع الشارع الأقدس عن منجزة العلم الإجمالي، وأنه ليس عنة تامة لتنجز، بل هو مقتضى له يمكن رفع اليد عنه لمانع عقلي - كما في الشبهة غير المحصورة - أو ترخيص شرعي.

### إذ يتصح الإشكال فيه بما سبق

وعدم التنجز في الشبهة غير المحصورة ليس لقصور في منجزة العلم، بل لقصور في التكليف المعلوم بسبب خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو عن قدرة المكلف، على ما يأتي تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى. والترخيص الشرعي لا يرد من توجيهه، كما عرفت، وبأن الكلام في ذلك في مباحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا بين كون الإجمال لاشتباه الحكم مع تعيين المتعلق - كما لو علم بأن شيئاً معيناً ما واجب أو حرام - أو لاشتباه المتعلق مع تعيين الحكم - كما لو علم بوجوب الفصر أو نكاح - أو لاشتباههما معاً - كما لو علمت المرأة المشبهة الحيض إما بوجوب الصلاة أو حرمة المكث في المسجد عليها - إما من جهة الشبهة الحكمية أو لموضوعية. ومن دون فرق بين رجوع الأطراف إلى خطاب واحد ورجوعه إلى خطابات متعددة، كما لا فرق أيضاً بين أسباب الاشتباه، على ما تعرض له شيخنا الأعظم رحمته وأطال الكلام في بعض فروعه بما لا مجال لإطالة الكلام فيه.

ولنتصر في المقام الأول على هذا المقدار، مع إيكال بعض المباحث المتعلقة به إلى مباحث الأصول العملية، نعلم لما سلكه الأكابر.

المقام الثاني: في الاكتفاء - بعدم الإجمالي في مقام الامثال،

ولا إشكال طاهراً في الاكتفاء به مع تعدد الامثال التفصيلي ولو في العباديات، وكذا لاكتفاء به ولو مع تمكن منه في التوصيات ومنها المحرمات. وإنما يقع الكلام في الاكتفاء به في لباديات مع التمكن من الامثال التفصيلي بالمحصص وتعيين المعلوم بالإجمال.

وهو. ثارة: يكون في الواحبات الاستقلالية التي لا يتحقق الامثال الإجمالي فيها إلا بالتكرار، كما في الجمع بين القصر والتمام وتكرار الصلاة في التوبين المشهين.

وأخرى. في الواحبات الضمنية من الأجزاء ولشرائط، كما لو علم بوحوب إحدى سورتين في صلاة فجمع بينهما في صلاة واحدة.

ويسمى أيضاً الكلام - تعاملاً غير واحد - في الاحتياط مع احتمال التكليف من دون عدم إجمالي، كما لو حتم وحب صلاة العيد فأتى بها من دون محص يستكشف به الحال مع التمكن من

فيقع الكلام في الموضع الثلاثة..

الأول احتياط مع لاحتمال غير المقرون بعدم إجمالي. وقد اضطرب كلام شيخنا الأعظم رحمته في ذلك كثير في مباحث القطع والانسداد والبراءة والاشتغال، وقد دل في بعض كميته إلى عدم مشروعية الاحتياط، بل نسب إلى المشهور عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد والتفيد بالاحتياط وهو الذي أصر عليه بعض الأعظم رحمته واستبعد مهم في وجهه أمور

الأول أنه يعترف في عبادة لإتيان بها بيعة الوحد الخاص من الوحوب أو

الندب، فقد نقل شيخنا الأعظم رحمه الله أنه نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان الواجب والمستدوب لوجوبه أو سدبه أو لوجهها، وأن السيد الرضي رحمه الله نقل إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، وأن أخاه السيد المرتضى أقره على ذلك.

قال رحمه الله في خاتمة البراءة والاشتغال بعد نقل ذلك: قبل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمقول المعتصمان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة، فضلاً عن كونهما منشأً لشك الملم للاحتياط، كما ذكرناه.

لكن لم يتضح لوجه في اعتبار قصد الوجه في العبادة، إذ لو أريد به أنه معتبر عند العقلاء في الإطاعة فقد تحقق في محله عدم اعتبار أصل قصد التقرب فيها عدهم فضلاً عن قصد الوجه، ولذا كان الأصل في الأوامر التوجيهية. كيف ولو كان معتبراً في أصل الإطاعة لزم تعذرها بتعذر الفحص وعدم مشروعية الاحتياط لا مع العلم الإجمالي ولا مع شك البدوي، مع مفروغيتهم عن مشروعيته حينئذٍ، والفرق بين صورتَي التعمد وعدمه تحكم تأباه المرتكزات العقلانية حداً.

ولعل مراد المتكلمين من دخل قصد الوجه في الإطاعة دخله في الإطاعة المستلزمة للمدح والثواب، لا في الإطاعة التي يقتضيها الأمر وتكون مسقطاً له، التي هي محل الكلام.

وإن كان التحقيق عدم اعتبار قصد الوجه في الإطاعة حتى بالمعنى المذكور، بل يكفي فيها الإتيان بداعي موافقة ملاك المحبوبة، الأعم من الإيجابية والندبية وإن كانت محتملة، في مقابل الإتيان به بدواعٍ آخر لا دخل لها بالمولى.

بل قد يظهر من بعض كلماتهم أن ذلك مرادهم من قصد الوجه، قال في محكي التجريد: «ويستحق ثواب رائدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والإخلال به شرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك...»، وعن العلامة في شرحه: «واعلم أنه يشترط في استحقاق المدح والثواب إيقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، وكذا المندوب بفعله لذبه أو لوجه ندبه» وإن أريد أنه معتبر شرعاً في خصوص العبادات مع التمكن منه، فهو محتاج إلى دليل مفقود، بل إمامنا أشار له مع غفلة العقلاء والمشرعة عنه موحب للقطع بعدم اعتباره، بل قال شيخنا الأعظم رحمته الله في مبحث الانسداد: «إن معرفة الوجه مما يمكن للتأمل في الأدلة وفي إطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي صلوات الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع الناس الحرم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العملية. ولذا ذكر المحقق رحمته الله - كما في المدارك في باب الوضوء - : أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري».

وأما دعوى الإجماع المتقدمة عن لرضي رحمته الله فالظاهر أنها أجنبية عما نحن فيه، وأن مراده رحمته الله الإجماع على بطلان عمل الجاهل المعتقد لخلال الواقع إذا عمل على طبق اعتقاده، خلافاً لما عن المصوبة من صحة عمله وانقلاب الواقع في حقه.

لعن الذكري والروض في مسألة اجترأ المسافر بصلاته لو أتم جاهلاً بوجوب التقصر عليه: «إن لرضي سأل أخاه المرتضى رحمته الله فقال: الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها، فلا تكون مجزية، فأجاب المرتضى عنه بجواز تعبير المحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور...» وأين هذا مما نحن

فيه، وهو ما إذا كان عمل الجاهل مطابقاً للواقع، وقد جاء به برجاء إصابته.  
وأما دعوى: أن حسن الأفعال وقبحها ربما يكون بالعناوين القصدية  
وربما يتوقف حسن العبادة على قصد خصر من بعض العناوين غير المعلومة  
لنا تفصيلاً، فلا بد من قصد لها إجمالاً بقصد الوحه الذي تكون عليه العبادة من  
الوجوب أو الاستحباب، لأن قصده قصد لها إجمالاً من حيث أخذها في  
موضوعه.

فمدفوعة: بأن إطلاق الأمر ظاهر في عدم دخل عنوان زائد على الذات في  
حسن الفعل المأمور به، كما يكون إطلاق السهي ظاهراً في عدم دخله في قبح  
الفعل السهي عنه. مع أن العناوين القصدية الدخيلة في الحسن عرفاً - كالتعظيم  
الدخيل في حسن القيام - يكفي عند العرف قصد لها ينحو الاحتمال لا الجزم.  
ثم إن هذا الوجه - لو تم - لا ينفخ بإثبات لزوم قصد خصوصية الوجوب  
أو الاستحباب، بل يكفي فيه قصد الأمر على إجماله، كما يكفي فيه قصد الأمر  
عنواناً وصفيّاً، لا داعياً وغاية، وهو خلاف صاهر المحكي عن القائلين باعتبار  
قصد الوجه.

الثاني: ما ذكره بعض الأعظمين من أن مراتب لامتثال عند العقل أربعة  
مترتبة، لا يجوز العدول إلى اللاحقة مع التمكن من السابقة، وهي الامتثال  
التفصيلي بالعلم الوجداني أو الطرق والأصول المعتمدة، ثم الامتثال الإجمالي،  
ثم الظني، ثم الاحتمالي.

ففي المقام إن كانت الشبهة موضوعية بحسن الاحتياط مطلقاً ولو قبل  
الفحص، لعدم وجوب الفحص فيها، فلا تكون منجزة.

وإن كانت حكمية لم يحسن الاحتياط إلا بعد الفحص والعجز عن معرفة  
الحكم، لتجزئ التكليف فيها بمجرد الاحتمال بتمام ما يعتبر فيه، وحيث كان

الامثال التفصيلي معتبراً فيه مع التمكن منه كان هو المتعين، ولم يحسن الانتقال منه إلى الامثال الاحتمالي.

وفيه. أولاً: أنه لا أصل لما ذكره من الترتب بين الوجوه المذكورة، لأن الترتب المذكور إن كان بحكم تعقل لكونه من شؤون الإطاعة اللازمة للتكليف لم يفرق فيه بين التوصلات والتعبديات، مع أنه لا إشكال في التخيير بين الوجوه المذكورة في التوصلات مطلقاً ولو مع التمكن من الفحص واستعلام الحال.

وإن كان بحكم الشارع لدخله في غرضه في حصول العبادات كقصد لتقرب، كان محدثاً للدليل، كأصل التعبدية، كما تقدم نظيره في قصد الوجه. بل لازم ما ذكره أنه مع اليأس من تحصيل العلم أو المحبة واحتمال التمكن من تقوية الاحتمال بجعله ظناً بواسطة الفحص أنه لا يشرع الاحتياط إلا بعد الفحص المذكور، ولا يقطن منه ~~التزام~~ الالتزام به.

نعم، لا إشكال في عدم اكتفائه لتعقل بالإطاعة الظنية أو الاحتمالية مع إحرار الأمر أو تجزئه بحيث لا يعنى بالفراغ عنه، بل لابد من تحصيل الإطاعة العلمية وإحرار الفراغ عن التكليف مع التمكن من ذلك، لما هو المعلوم من أن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وكان هذا هو مراد شيخنا لأعظم ~~من~~ من الإطاعة الظنية والاحتمالية عند تعرضه للمراتب الأربعة المذكورة في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد، وهو لا ينافي صحة العمل مع الإطاعة الظنية أو الاحتمالية لو صادف الواقع ووقوع الامثال والفراغ عن التكليف به.

كما أنه أجنبي عما نحن فيه، حيث يشأ انظر بالإطاعة أو احتمالها هما من انظر بأصل التكليف أو احتمال، بحيث يعلم بتحقيق الإطاعة وحصول الفراغ

عن التكليف على تقدير ثبوته

وبالجملة: إن كان المدعى عدم الاكتفاء صهراً بالاطاعة الاحتمالية وإن سقط بها التكليف واقعاً لو كان المأني به مصداقاً له - كما قد يظهر من شيخنا الأعظم رحمته - فهو مسلم، لكنه أجنبي عما نحن فيه، حيث كان الشك هنا في أصل التكليف مع العلم بمطابقة المأني به له لو فرض ثبوته.

وإن كان المدعى عدم الاكتفاء واقعاً بموافقة الأمر المحتمل، وأن التكليف لا يسقط إلا بموافقته في ظرف العلم به - كما هو صريح بعض الأعظم رحمته، وهو الذي ينفع في ما نحن فيه - فهو في غاية المع.

وثانياً: أنه لو تم أخذ الإطاعة العملية في العباديات لم يفرق فيه بين الشبهة الموضوعية والحكمية. ومجرد عدم تكليف في الشبهة الموضوعية إنما يقتضي عدم لزوم التعرض لامثالها، لا الاكتفاء في امثالها بالوجه الاحتمالي وسقوط غرضها به، بل هو كمثلها بوجه غير عبادي لا يسقط الغرض ولا يتحقق به الامثال، فاللزام الالتزام بتخيير المكلف بين إهمالها والمحصن عنها ثم امثالها بوجه علمي تفصيلي.

الثالث: أنه لما كان المعتبر في العبادة الإتيان بها بداعي الأمر لزوم إحراز الأمر حتى يمكن جعله داعياً، ولا يمكن جمعه داعياً بمجرد احتمال وجوده. نعم، لازم ذلك الاكتفاء بالأمر لمردد بين الوجوب والاستحباب، ولا يعتبر إحراز أحدهما بخصوصيته إلا بدءاً على اعتبار قصد الوجه الذي سبق الكلام فيه.

وليه: أن المعتبر في العبادة على التحقيق ليس إلا الإتيان بها بوجه قربي، ولا خصوصية لقصد الأمر إلا من حيث ملازمته لذلك، وحيث كان الإتيان بها بداعي امثال الأمر المحتمل من وجوه لمقربة تعين الاجتزاء به ولا موجب



### لإحراز الأمر.

كيفما ولارم ذلك سداداً لاحتياط حتى مع تعدد الفحص، مع أنه لا ينبغي الإشكال في إمكانه بعد التأمن في مرتكرات العرف والمشرعة والرجوع لسيرتهم، وقد اعترف شيخنا الأعظم رحمته باستقرار سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمحرد الخروج عن مخالفة المصوص غير لمعتبرة والفتاوى لادرة.

والفرق بين صورتي القدرة على الفحص وتعدده تحكّم لا شاهد له، بل تأباه المرتكرات جداً.

الرابع: أنه لو فرض فصور الوجوه المتقدمة عن إثبات لزوم الفحص مع القدرة عليه وعدم مشروعية الاحتياط بدونه فلا أقل من كونها موصوبة للشك الذي يكون المرحع فيه قاعدة الاشتغال بالتكليف - كما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته في ديب كلامه المتقدم في الوحه الأول وصرح به في غير مقام - لأن هذا الشرط ليس على حدّ سائر شروط المعنوية في الواجب داخلاً في حيّز الأمر وقبداً في المأمور به ليرجع مع الشك فيه لأصالة البراءة، لامتناع أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه، بل هو كقصد التقرب من الأمور المعنوية في تحقق الإطاعة التي يسقط بها الأمر وينحصل بها الغرض، فمع احتمال دخله فيها يشك في تحققها وسقوط الأمر بدونه، ومقتضى قاعدة الاشتغال بالتكليف لزوم إحراز الفراغ عنه بالإتيان بجميع ما يحتمل دخله في الإطاعة المسقطه له. وفيه: أن الإطاعة من مختصات العقل التي لا تصرف للشارع الأقدس فيها وهي عبارة عن الإتيان بما يطابق المأمور به بأي وجه اتفق، كما في التوصليات، وكل ما يعتبر زائداً على ذلك من قصد التقرب وغيره لا يرد من رجوعه لنا إلى المأمور به، ولا يرد في إثباته من قيام الدليل عليه الكاشف عن

أخذه في المأمور به ولو بنحو نتيجة التقييد، وبدونه يرجع لإطلاق الأمر.  
ولو غرض النظر عن ذلك أمكن لتمسك بالإطلاقات المقامية بعد كون  
الأمر المذكورة مما لا يرى العرف دخولها في لإطاعة، فعدم تنبيه الشارع  
الأقدس عليها كاشف عن عدم تصرفه في كبدية الإطاعة وإيكالها إلى طريقة  
العرف.

ولو غرض النظر عن ذلك أيضاً أمكن الرجوع لأصالة السراة، إما لما  
عرفت من رجوع الشك في ذلك إلى انشك في قيد المأمور به الداخل في حيز  
الأمر، فيكون كسائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، أو لحكم  
العقل بعدم تنجز العرض الواقعي من التكليف إلا بالمقدار الذي قامت عليه  
الحجة، كما ذكر ذلك أيضاً في مبحث الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.  
وتمام الكلام في مبحث التعبد والتوصلي.

هذا تمام ما ذكر في المقام، وقد عرفت عدم نهوض شيء مما ذكره  
بالمنع عن الاحتياط في محل الكلام، فلا بد من البناء على جوارحه، كما هو  
المطابق لمرتكزات العرف والمشرعة.

بل لعله المستفاد من نصوص قاعدة لتسمع في أدلة السنن الظاهرة في  
المفروغية عن مشروعية الاحتياط والحث عيه، فإن تقييدها بصورة تعذر  
الفحص بعيد جداً بعد ظهورها في الحث عليه بمجرد البلوغ. وأبعد منه تقييدها  
بالتوصيات، لأن العبادات المعروفة هي المتبفن من مورد النصوص، لكونها  
الفرد الشايح المؤلف للمشرعة من العمل الذي يترتب عليه الثواب.

بل إهمال الشارع للتنبيه على امتناع الاحتياط في محل الكلام - مع كونه  
مما يغفل عنه العرف بل المشرعة، لما عرفت من سيرتهم ومرتكزاتهم - قد  
يوجب القطع بمشروعية الاحتياط، فلا يحتاج مع ذلك للرجوع للأدلة فصلاً

عن الأصول، كما اعترف به في الجملة شيخنا الأعظم رحمته في غير موضع من كلامه.

هذا كله في الواجبات الاستقلالية، وأما الواجبات الصمئية فقد يقال بأنها أولى بجوار الاحتياط. ويأتي في الموضع الثالث الكلام في وجهه.

الموضع الثاني: الاحتياط بـتكرار في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الاستقلالي، وقد اضطرب فيه كلام شيخنا الأعظم رحمته، بل مال هنا للمنع، وحكى عن بعض الاتفاق عليه، وأصرّ عليه بعض الأعظم رحمته، بل استظهر شيخنا الأعظم رحمته استمرار سيرة العلماء على عدم التكرار مع ثبوت الطريق الشرعي إلى الحكم ولو كان هو النص المصنوع - لو فرض تمامية مقدمات الانسداد - فضلاً عما لو أمكن الوصول للحكم الشرعي بالعلم أو الظن الحاص. وقد يستدل عليه.

قارة: بما تقدم من دعوى اضار بية الوجه أو كون الإطاعة التفصيلية مقدمة على الاحتمالية. وقد عرفت لجواب عن ذلك.

وأما ما تقدم أيضاً من اعتبار مجرم بالأمر في التقرب المعتبر في العبادة، فلا مجال للتمسك به في المقام، لعدم بتحقيق الأمر فيه وإن لم يعلم حين العمل باطباعه على المأني به. ولذا ذكر شيخنا لأعظم رحمته في كيمية النية مع التكرار عند تعذر الفحص أنه يجب أن يوي بكن من لأطراف حصول الواجب به أو بصاحبه تقريباً إلى الله تعالى واعتبار لعدم بتحقيق الامثال حين العمل وتمييز الواجب عن غيره حيث لا دليل عليه.

وأخرى: بما ذكره شيخنا لأعظم رحمته في خصوص المقام من أن التكرار أجنبي عن سيرة العلماء والمنشوعة وأنه مستلزم للعب بأمر المولى.

قال رحمته: «من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة -

بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها ظاهر ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً جنماع الشروط الثلاثة - بعد في العرف والشرع لاعباً بأمر المولى. ولعرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل.

وفيه: أن مجنبية المنشوعة للتكرار لعلها ناشئة من صعوبته لا من ارتكاز عدم مشروعيته عندهم. ولذا قد يقدمون عليه مع صعوبة الفحص من دون استنكار، فلا تكون سيرتهم دليلاً على المنع.

وأما لزوم اللعب فإن أريد به ما يسارق الاستهانة بالأمر، فهو ممنوع جداً، وإن أريد به ما يسارق عدم العرض العقلاني المصحح للعمل، فهو ليس مجذوراً.

على أنه لا يلزم فيما لو كان له غرض عقلائي مصحح للتكرار، كصعوبة الفحص، أو إصابة الواقع، كما في غالب الشبهات الحكمية، حيث إن الفحص فيها لا يوجب اليقين بالواقع غالباً، وإن أمكن به معرفة مؤدى الحجة، وكذا بعض الشبهات الموضوعية.

ومنه يظهر الفرق بين الصلاتين ومائة صلاة، فإن صعوبة المائة لا تصحح الإقدام عليها عند العقلاء إلا لغرض مهم، وسهولة الصلاتين تصحح الإقدام عليهما لأدنى غرض.

وأما الإجماع فهو - مع عدم ثبوته بحج معتد به - لم يتصح كونه إجماعاً تعديلاً لقرب استناده إلى بعض الوجوه المتقدمة التي عرفت ومنها. فلا مجال لرفع اليد به عن مقتضى الإطلاقات اللفظية أو المقامية والأصل على ما تقدم تفصيله في الموضع الأول.

لكن ذكر بعض الأعظم رحمته لأصل في المقام يقتضي الاحتياط لرجوعه إلى الدوران بين التعيين والتحجير، سلك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي أو تعيين التفصيلي

وفيه: أنه لا مجال لتحجير شرعاً بين الامتثال التفصيلي والإجمالي، لعدم تصرف الشارع في مقام الامتثال

مضافاً إلى القطع بأن بعض اصراف الامتثال الإجمالي خارج عن مطلوب المولى غير دخیل في غرضه، فلا معنى لتخييره بيه وبين الامتثال التفصيلي، بل التحجير بينهما على تقديره عقبي، ومرجع الشك في المقام إلى الشك في أخذ خصوصية في الواجب رائدة على ذاته موقوفة على الامتثال التفصيلي وعدمه، ولهي مثله تجري الرأفة عند رحمته، ولد التزم بحرياتها لدفع احتمال اعتار قصد الوجه، فتأمل جيداً.

الموضع الثالث الاحتياط بالتكرار في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الضمني.

ولا ينبغي الإشكال فيه في الشروط، لعدم قصد التقرب بها، بل بالشروط في طرف تحققها، فالجمع بينها لا يمنع من قصد الوجه فيه، ولا من تحقق الامتثال التفصيلي ولا غيرهما مما قبل باعتباره في المقام.

وأما لأجزاء فكذلك بناء على ما عرفت منافي لواحيات الاستقلالية، بل صرح بعض الأعظم رحمته بحواره فيها مع مسعه منه في التكليف الاستقلالية، بدعوى أنه يمكن قصد امتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الأمر به وإن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك.

لكه يشكل: بأن التعكيب بين لأجزاء وتتمام العمل في اعتبار الإطاعة التفصيلية فيه دونه لا يرجع إلى محصل، بعد اتحاده معها خارجاً، فما يعتبر في

تمام العمل من القصور يعتبر فيها بحسب متركبات عقلانية والمستشرعية. نعم يمكن ذلك بيان خاص من الشرع، ومن انظر عدمه.

هذا، وذكر بعض مشايخنا أن المانع من التكرار لو كان هو اعتبار قصد الوجه لم يجر في الأجزاء، لاحتصاص دليه بالواجبات الاستقلالية، لانحصاره بأمرين..

الأول: الإجماع المنقول، وهو لا يشمل الأجزاء، لذهاب المشهور إلى جواز الاحتياط فيها.

الثاني: ما تقدم من أن حسن لأفعال أو قبحها إنما يكون بالعناوين القصدية التي لا يتسنى قصدها إلا بقصد الوجه، وهو لا يجري في الأجزاء أيضاً، لأن قصد وجوب مجموع العمل والأمر المتعلق بالكل يكفي في قصد العنوان الحسن إجمالاً، فلا حاجة إلى قصد الوجه في كل جزء بنفسه، وليس لكل جزء حسن مستقل بقصد وجهه.

لكن عهدة ما ذكره - من قصور لإجماع المنقول - عليه، ولا يسعني عاجلاً تحقيقه.

وأما الوجه الآخر فالظاهر أنه يجري في الأجزاء ولا يحتص بالكل، لأن قصد العنوان الحسن المتعلق بالكل إنما يكون بقصده من كل جزء بنفسه لوضوح اتحاد الكل مع الأجزاء، فلا معنى بقصد العنوان فيه دونها، وحيث لا فلا بد من إحراز دخول كل جزء في ضمن نكل الذي هو موضوع الأمر حتى يقصد العنوان الحسن المأخوذ في الكل حين الإتيان به، كما لعله ظاهر.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني، وقد تعرض شيخنا الأعظم رحمته وغيره هنا للكلام في تأخر الاحتياط مرتبة عن لفص الخاص والمطلق، كما تعرض رحمته في مبحث الشبهة الوجوبية المحصورة لبعض المروع المترتبة على عدم جواز

الاحتياط مع التمكن من الفحص، ولا حاجة لإطالة الكلام في ذلك بعد ما عرفت.

ولنكتف بهذا المقدار من الكلام في أحكام القطع وآثاره تبعاً للأحكام في المقام.

ولا يخفى أن بعض ما تقدم لا يختص بالقطع، بل يجري نظيره في الصحيح المعتبرة بل الأصول، كمبحث التجري، والقطع الموضوعي، والعلم الإجمالي وغير ذلك مما يظهر للمتأمل. والله سبحانه العالم العاصم، وهو ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

انتهى تسويده في ٢٢ شوال، سنة ١٣٩٢ هجرية، وانتهى تبييضه في ٣٠ شوال سنة ١٣٩٢ هجرية.



المَقْصِدُ الْأَوَّلُ  
مِنْ مَبَادِئِ الْحَقِّ





مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

## المقصد الأول في مباحث الحجج

وقد سبق أن البحث فيه يكون في تشخيص الحجج وتعيينها والظاهر أن محل الكلام هو ما ثبت له حجية شرعاً الرجعة إلى تعبد الشارع لأقدس بمضمون الحجة، ثم لا يعتبره حجة ولا معنى للحجة العقلية، لما هو المرتكر من عدم كون له جعل والاعتبار من وظيفة العقل، نعم له الحكم بحس العقاب أو قبحه، الراجح إلى مسجربة احتمال لتكليف نظره وعدمه، من دون توسط اعتبار الحجة، وأما، يقطع فقد عرفت الإشكال في إطلاق الحجة عليه، وإن صح العقاب معه

وأما ما يظهر من لمحقق الحراسي فإن من أن الظن على الحكومة حجة عقلية وإن لم يكن حجة دائية، كالقطع، لنوقفه على مقدمات الانسداد. فلا يبعد أن يرجع إلى ما ذكرنا من كونه ينظر العقل منجراً للأحكام في ظرف الانسداد. ويأتي الكلام في ذلك في آخر دليل الانسداد وكيف كان، فالماسب التعرض تمهيداً للكلام في تشخيص موارد الحجج غير العلمية لأمرين..

الأول: إمكان التعبد بغير العلم عقلاً، إذ لو كان محتجاً بثبوت لم يبق مجال للنظر في أدلته إثباتاً.

الثاني: تنقيح مقتضى الأصل عند عدم تدليل على الحجة، ليرجع إليه لو فرض قصور الأدلة عن إثبات الحجة لشيء أو نفيها عنه.

المقام الأول: في إمكان التعبد بغير العلم

المستفاد من كلماتهم أن الإمكان يطلق ويراد به..

قارة: الإمكان الاحتمالي شيء هو بمعنى احتمال الوقوع ، في مقابل القطع بالعدم.

وأخرى: الإمكان الذاتي المنس لامتناع الشيء لذاته عقلاً مع قطع النظر عما هو خارج عنها كاجتماع القيصين.

وثالثة: الإمكان انقياسي، و مراد به هنا: المقابل لامتناع الشيء عقلاً بلحاظ قيام الدليل على الامتناع عيه، ولو بلحاظ لزوم محاذير منه خارجة عن ذاته أدركها العقل.

ورابعة: الإمكان الوقوعي، المقابل لإمتناعه مطلقاً ولو بلحاظ ما هو خارج عن ذاته من المحدير الواقعية حتى الممحول عنها، فالممكن بهذا المعنى ما لا محذور فيه واقعاً.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه ليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الاحتمالي، لأنه من الأمور الوجدانية عبر لقابة للنزاع والبرهان ولا الإمكان الذاتي، لعدم وفائه بالعرض المشار إليه في المقدم، وهو فتح باب النظر في أدلة الوقوع، إذ من الظاهر أنه لا يكفي في ذلك إمكان شيء ذاتاً، بل لابد من إمكان وقوعه، لعدم لزوم محذور منه، كما لا يخفى.

ومن ثم كان طاهر شيخنا الأعظم رحمته وغيره إرادة الإمكان الوقوعي. وحيث يقع الكلام في الاستدلال عيه في المقام.

قال شيخنا الأعظم رحمته: «واستدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال. وفي هذا تقرير بطر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة بقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها، وهو غير حاصل في ما نحن فيه فالأولى أن يقرر هكذا: أنا لا نجد في

عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة. وهذا طريق يسمكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

والأولى أن يقال: إنه يكفي في ترتب لغرض الذي أشرنا إليه - وهو النظر في أدلة الجعل - ونحوه من الموازم المذكورة للإمكان عدم قيام الدليل على امتناع لجعل، فلا يجوز بنظر العقل إهمال الأدلة الدالة على ثبوت الشيء، بمجرد احتمال امتناعه ولزوم محذور منه مغفول عنه، بل هو من سنخ احتمال المزاحم لا يعتني به العقل ما لم يثبت بالدليل

ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من دعوى حكم العقلاء بالإمكان الوقوعي بمجرد عدم الدليل على الامتناع، فإنه إذا كان يكفي بنظر العقل في ترتيب الآثار عدم الدليل على الامتناع لم يمنح إلى إحراز الإمكان ولم يتعلق به غرض للعقلاء حتى يمكن دعوى حكمهم به بالوجه المذكور. والحاصل: أن الإمكان الوقوعي لا طريق لإنشائه، كما لا حاجة له، بل يكفي عدم الدليل على الامتناع الذي هو عبارة عن الإمكان القياسي.

ومن ثم ذكر سيدنا الأعظم رحمته أن النزاع في المقدم إنما هو فيه لا في الإمكان الوقوعي.

وإن كان يشكل بأنه خلاف ظاهر كلامهم، لأن الإمكان بالمعنى المذكور لا يحتاج إلى الإثبات، بل يكفي فيه إبطال دليل ممانع، مع أن ظاهر ما نقله شيخنا الأعظم رحمته عن المشهور أنهم يصدد إثباته، وهو ظاهر في إرادة الإمكان الوقوعي، الذي عرفت أن ما ذكره المشهور وشيخنا الأعظم رحمته لا يهض بإثباته.

نعم، ذكر في الكفاية أن أدلة وقوع التعبد بالطرق شرعاً كافية في إثبات الإمكان الوقوعي، لملازمة لمعية الشيء لإمكانه بالمعنى المذكور، ومع قطع النظر عن أدلة وقوع التعبد لا أثر للنزاع في الإمكان حتى يحتاج إلى إثبات بطريق آخر.

وما ذكره **نظامتين** جداً في مثل المقام مما احصر دليل الإثبات بالأدلة القطعية، لما هو المعلوم من لزوم انتهاء أدلة التعدد بغير العلم إلى القطع، فإن الأدلة المذكورة نوجب انقطع بالإمكان بالمعنى المذكور.

وأما ما ذكره سيد الأعظم **نظام** من الإشكال فيه..

قارة: بأن النزاع في الإمكان في رتبة سابقة على الشرع في الوقوع.

وأخرى: بأن النزاع المذكور من قبيل النزاع في أمر عقلي، فلا يصح الاستدلال عليه بدليل الوقوع، الذي هو من سنح الدليل السمعي.

وثالثة: بأن عدم الأثر للشرع في الإمكان مع قطع النظر عن أدلة الوقوع لا يمنع من صحة النزاع، ويكون الشرع حثيثاً عديماً محصاً، لا عملياً، كما هو الحال في كثير من نزاعاتهم.

فهو كما ترى لا يدفع الأول: بأن سبق الشرع في الإمكان رتبة لا يساوي الاستدلال عليه بدليل الوقوع.

والثاني بأنه لا مانع من ثبوت الأمر العقلي بالدليل السمعي إذا كان موجباً لليقين به، بل هو أولى من الأدلة العقلية، ررجوعه إلى مقدمات حسية بديهية لا مجال لردّها بالبراهين العقلية التي قد يستدل بها على الامتناع، بل تكون شبهة في مقابل البديهية، ولعله لهذا أمر **نظام** في هذا لوجه بالتأمل.

نعم، لو لم تكن أدلة الوقوع تصعية، بل قابلة للرد أو التأويل كان النزاع في الإمكان مهماً، إذ معه لا حاجة للتأويل، وبدونه يحتاج له لكنه لا مجال له في المقام.

والثالث: بأن التراعات العممية المحضة إنما تحسن مع توقع الأثر العملي لها ولو على بعض مباني المسألة، لا مع عدم الأثر مطلقاً كما في المقام.

والحاصل: أن ما ذكره في كفاية منين جداً، لکه راجع إلى عدم الأثر للنزاع في الإمكان، بل يلزم الضرر في أدلة لوقوع ابتداء.

وعليه ينبغي أن يكون الغرض الأصلي من الاستدلال على الامتناع نفي الوقوع، وإبطال أدلته، لا نفي لإمكان، والغرض من إبطال دليل الامتناع رفع المناهية لأدلة الوقوع، ليتسنى إثباته بها، لا إثبات لإمكان. فلاحظ.

وكيف كان، فقد نسب لابن قبة دعوى منناع التعبد بخبر الواحد عقلاً، ودليله لو تم جار في مطلق الأمانة غير العممية، بل في مطلق التعبد بغير العلم ولو كان مفاد الأصل. إذ عمدة دليله - على ما قرره شيخنا الأعظم رحمته وحكي عن القوانين - أنه يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخير بحليله حراماً وبالعكس.

هذا، والمحتمل بدو رجوع الوجه المذكور إلى أحد مبادئ ثلاثة..  
الأول أن تحليل الحرام وتحريم الحلال مستلزم لتفويت ملاكهما وتضييعه، وهو قبيح، بل هو مستلزم لنقض الغرض من تعلق الغرض بمقتضى الحكم الواقعي، فجعل الطريق السويح لما يخالفه مانع من الجري عليه وموجب لنقض الغرض المذكور.

ومنه يظهر أن لزوم المحذور لمذكور لا يترقب على القول بشبهة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، لا منناع نقض الغرض مطلقاً.  
الثاني: أنه مستلزم لاجتماع الحكمين المتضادين أو المتناقضين، وهو محال.

الثالث: أنه مستلزم لتشريع القبيح، لما يستلزمه التعبد المذكور من إدخال ما ليس من الدين في الدين، ونسبته ما لم يصدر من الشارع الأقدس له. هذا، ولم أعثر على من حمله على الوجه الثالث أو احتمله فيه، إلا أن ما سبق عنه لا يابأه.

وأما ما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته - بل صرح به بعض الأعظم رحمته - من حمله على خصوص الأول، فلا وجه له. بل لا ياسبه ما ذكره من لزوم تحريم

الحلال، لما هو المعلوم من أن تحريم الحلال لا يستلزم تفويت ملاكه.  
نعم، بناءً على ما يظهر من الفصول في تقريره للمحذور المذكور من  
ترتبه على العمل بالطريق، يتم ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته لظهور أن المحذورين  
الأخيرين لا يتوقفان على العمل بالطرف بل يكفي في لزوم الثاني التعبد بها من  
الشارع، وفي لزوم الثالث بناء المكلّف على مؤداها والالتزام به ولو مع عدم  
العمل.

وكيف كان، فالمحذور الثالث ظاهر لدفع، إما لأن التعبد الشرعي رافع  
لقبح نسبة ما لم يصدر من الشارع به ومنخرج له عن التشريع، لاختصاص القبح  
الواقعي بما إذا كانت السبّة من غير حجة، ولذا لو فرض استنادها لقطع  
المخالف للواقع فلا قبح واقعاً.

أو لأن الالتزام بمؤدى الطريق والأصل لا يقتضي الالتزام بأنه المحكم  
الشرعي الثابت واقعاً، ليلزم نسبة ما لم يصدر من الشارع له، بل الالتزام بأنه  
المحكم الذي قامت عليه الحجة الشرعية أو اقتضته الوظيفة العملية، وهو مطابق  
للواقع. ويأتي في المقام الثاني عند الكلام في الأصل المعول عليه عند الشك  
في الحجية توضيح ذلك.

فالعمدة الظرف في المحذورين الأولين، حيث أطال الأصحاب الكلام في  
دفعهما.

ومن الظاهر أنهما مبيّان على ما هو الحق من التخطئة، ولا موضوع لهما  
على التصويب، لعدم بقاء المحكم الواقعي على خلاف الطرق الشرعية حتى يلزم  
من جعلها تفويت ملاكه، أو جعل حكم آخر مضاد له، ليلزم اجتماع الضدين.  
من دون فرق بين التصويب المنسوب للاشاعة الرجوع إلى عدم جعل  
حكم واقعي غير مؤدى الطريق، وتصويب المنسوب للمعتزلة، المبني على  
جعل الأحكام الواقعية مع قطع النظر عن الطرق مع كون قيام الطرق المخالفة لها

رافعاً لها، لحدوث الملاك المزاحم لملاكاتها ارفع لها والموجب لجعل الحكم على طبق الطريق.

فما يظهر من غير واحد في دفع المحدود المذكور بما يناسب الوجه الثاني من التصويب في غير محله، لأنه خروج عما هو مفروض الكلام ويظهر التسالم عليه بينا من بطلان التصويب بكلا وجهيه

وإذا عرفت هذا يقع الكلام في المحذورين معاً، فنقول:

أما الأول: فقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته وغيره أنه لا يلزم مع فرض انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية، إذ معه يكون الموجب لفوات الملاكات، وهو الانسداد لا محل الطرق، بل يكون جمعها سبباً لتحصيل بعض ما يفوت من الملاكات بسبب الانسداد بعد فرض عدم وجوب الاحتياط ولو لتعذره.

هذا، وقد زاد بعض الأعظم رحمته أن المحذور المذكور لا يلزم مع انفتاح باب العلم أيضاً لو فرض اطلاق الشارع على كون الطرق المحتملة أقل خطأ من العلم بالحاصل للمكلف أو مساوية له، إذ مراد بانفتاح باب العلم انفتاح باب القطع ولو خطأ، لا فعلية العلم المصيب دئماً، لعدم إمكان إحراز ذلك. وقد سبقه إلى ذلك شيخنا الأعظم رحمته إلا أنه الحق به فرض الانسداد والحقه بعض الأعظم رحمته بفرض الانفتاح.

وقد استشكل فيه بعض الأعيان المحققين رحمته بأن صياح الملاك مع خطأ القطع قهري، لعدم التمتع القاطع إلى خطأ قطعه، بخلاف التعبد بالطريق مع النقص، فإنه تفويت اختياري مستند لشارع فيفتح منه.

وهو كما ترى! إذ لا معنى لفرع كون تفويت اختياريّاً مستنداً للشارع مع فرض تحققه على كل حال حتى مع عدم نصبه للطريق. فما ذكره بعض الأعظم رحمته في محله.

نعم، ذكر رحمته أن الطرق المسحوت عنها من هذا القبيل، لأنها ليست



اختراعية لشارع، بل هي طرق عرفية عقلانية، وهي عندهم كالعلم من حيث الإتقان والاستحكام والإصابة والحصص، فلا يقع في حيز الشارع لها بناءً على ما تقدم.

وفيه.. أولاً. أن الكلام لا يخصص بالطرق العرفية، بل يجري في غيرها مما ثبت جملة - كيد المسلم بني هي مرة على التذكية ولو مع استحلاله للميتة - أو لم يثبت، لما هو المعلوم من عدم فرق بين الطرق العرفية وغيرها في الإمكان والامتناع.

وثانياً. أنه لا مجال لدعوى بـ العقلاء على كون الطرق المذكورة كالعلم في الاستحكام والإصابة، كيف و ظهور الخط فيها لا يخصى ١٩ ولا سيما مثل اليد، وأصالة الصحة والطهارة، خصوصاً مع كهموم حقيقتها لصورة إمكان الفحص، الذي لا إشكال في كونه عندهم أوصل منها.

وثالثاً. أن الكلام لا يختص بالطرق، بل يجري في الأصول التي يجوز الرجوع لها مع انتمك من الفحص واستعلام الحال في الشهادت الموضوعية كأصالة الطهارة، بل مع حكم العقل بمرور الاحتياط وتحصيل العلم لولاها، كما في موارد قعدة الصحة وشجور، فإن الرجوع حينئذٍ لها موجب لتصويت الملاك الواقعي كثيراً مع مكن تحصيله بالفحص أو الاحتياط اللازم عقلاً.

فالإبصار أنه لا مجال لدفع المحدود المذكور بذلك، بل لابد من التماس طريق آخر.

وقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته وغيره أنه يمكن الالتزام بتدارك الملاكات الفائتة بمصلحة متابعة الطرق، فقبه الطرق لا يوجب تبدل الملاكات الواقعية الثابتة لأفعال المكلفين ليوجب تبدل أحكامها الواقعية - كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصويت - بل هو موجب لحدوث مصلحة في نفس سلوك الطرق ومتابعتها يكون بها تدارك ما فات من تلك الملاكات بسبب خطأ الطرق وعمل

المكلف عليها، ولولا التدارك لكان تفويت الملاكات الواقعية قبيحاً كما ذكر في تقرير المحذور.

لكن لا يخفى أنه لا يلزم بالتدارك كما ذكره غير واحد، إذ مع فرض كون مصلحة الطرق أهم من الملاكات الواقعية العائنة لا قبح في تفويت الملاكات ولا يلزم معه تداركها، ومع فرض عدم أهميتها يقبح تفويت الملاكات لأجلها، ولا ينفع فيه التدارك بها.

ولاسيما مع كون عدم التدارك هو المناسب لمرتكزات المنشوعة، لما هو المرتكز عندهم من أن الجهن بالواقع موجب لتعويته، وأن ما فعله الظالمون مما سبب تضييع الأحكام كان سبباً لخسارة الناس وحرمانهم من بركاتها، وربما يستظهر ذلك من بعض الأخبار.

اللهم إلا أن يكون المراد بتدارك ما فات مجرد وجود المزاحم المصحح لتفويته. لكنه خلاف ظاهر كلماتهم خصوصاً شيخنا الأعظم رحمته.

وكيف كان، فهذا الوجه وإن دفع المحذور المذكور، إلا أنه لا ينفع في ما نحن فيه، إذ مرجعه إلى كون ملك سلوك الطرق مزاحماً للملاكات الواقعية، لمنافاته لها عملاً، ومن الظاهر أنه مع تزامم لملاكات يكون التأثير للأقوى منها، ويسقط الأضعف عن تأثير الحكم الذي يقتضيه، ولازم ذلك في المقام سقوط الأحكام الواقعية، ولزوم سلوك الطرق، وهو راجع إلى الوجه الثاني من التصويب، لعدم توقف التصويب على كون قيام الطرق موجباً لتغير الملك الواقعي الثابت للفعل بعنوانه الأولي، بل يكفي تغير ملكه بعنوان ثانوي طارئ عليه، كعنوان سلوك الطرق ومتابعتها، الذي هو من عوارين فعل المكلف الثانوية الطارئة عليه بسبب قيام الطرق، كما لا يخفى.

نعم، هذا الوجه لا يقتضي الإجزاء مع إمكان التدارك بمثل الإعادة والقضاء، لعدم منافاته للتفويت، لأن وجود المصحح لتفويت الملاكات في

الوقت لا ينافي إمكان تداركها بعد ذلك، نظير ترك الصلاة أو الصوم لمزاحم أهم، ولا يبعد كون مبنى القائمين بالتصويب على الاجراء، لعدم تحقق العوت بسبب تبدل الملاك، وهو - لو تم - كشف عن اثناء التصويب عندهم على تبدل ملاك الفعل بنفسه، لا من جهة المزاحم.

لكن هذا لا ينافي بطلان هذا لوجه وخروجه عن محل الكلام، كالتصويب بالمعنى المذكور، لرجوعه إلى عدم فعلية الأحكام الواقعية ولو من جهة المزاحمة، وهو خلاف ما ادعاء شيوخ الأعظم عليه السلام من تواتر الأخبار باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بها، كما لا يخفى.

وبالجملة حيث فرض فعلة لأحكام الواقعية تبعاً لفعلية ملاكاتها تعين الالتزام بعدم طرء المزاحم لتلك الملاكات بسبب قيام الطرق، وهو مصلحة السلوك المشار إليها.

وقد حاول المحقق عليه السلام في غير دفع محذور تفويت الملاكات الواقعية بوجه آخر لا يمتني على المصلحة السلوكية، فنقد ذكر أن المصالح لتفويت الملاكات الواقعية هو لمصلحة المصلحة بالطرق والتعبد بها، نظير مصلحة التسهيل الوعي، فنصب الطرق لا يقتضي المصلحة هي سلوكها الذي هو من عناوين فعل المكلف الثنوية، ليزاحم لملاكات الواقعية ويمنع من فعلية أحكامها، بل هو نفسه مشتمل على المصلحة المبرمة المصححة لتفويت الملاكات الواقعية، والرافعة لقبحها.

وعن بعض الأعظم عليه السلام أنه لا بد حينئذ من تدارك ما فات من الملاكات الواقعية بسبب الجعل.

وهو غير ظاهر، إذ لا موجب بتدارك مع فرض أهمية مصلحة الجعل، لعدم قبح تفويت المهم لأجل لأهم عقلاً ولو لم يتدارك، كما هو ظاهر. نعم، قد يستشكل في ذلك أيضاً - كما يستفاد من بعض الأعيان

المحققين <sup>١</sup>؛ بأنه راجع إلى فرض التزاحم بين ملاكات الأحكام لواقعية وملاك نصب الطرق، لامتناع استيفاء كلا الملاكين، بل استيفاء الثاني مانع من استيفاء الأول، فإن فرض أهمية الملاكات الواقعية تعمق لفرض فعلي للمولى بجعل الأحكام الواقعية على طبقها وامتنع نصب الطرق المخالفة لها، لما فيه من تفويت تلك الملاكات ونقض الفرض الفعلي، وإن فرض أهمية ملاك نصب الطرق لزم رفع اليد عن الملاكات الواقعية وسقوط أحكامها، وهو خلاف فرض فعلية الأحكام الواقعية وتعمق لفرض بها.

وبالحملة تعلق الفرض والإرادة المعيين على طبق الأحكام الواقعية ينافي نصب الطرق المؤدية إلى خلافها بعين تنافي بين إرادة الشيء وإرادة ما يمنع عنه، كما ذكره سيدنا الأعظم <sup>٢</sup>.

ومن لغريب ما ذكره بعض مشايخنا من تطوير أصلحة التسهيل النوعية في المقام بحق الشفعة الذي ثبت لشریک، لأنه ربما يتضرر من اشتراكه مع الشریک اللاحق، وبطهارة الحديد، وعدم رحوب السواك، ونحو ذلك.

إذ فيه: أن تقديم الملاك النوعي في هذه موارد موجب لعدم تأثير الملاك المزاحم بها في الحكم الفعلي، وليس بحكم فعلي إلا على طبقها، بخلاف المقام حيث فرض فيه كون الحكم المخالف لمؤدى الأمانة فعلياً، لفعلية ملاكه. ثم إن هذا الإشكال لو تم لامتنع به أبواب من الإشكال لا مجال للالتزام بها، فإن تعلق الفرض والإرادة الفعلين بحفظ لملاك الواقعي الفعلي كما يمنع من إرادة ما ينافيه - وهو نصب الطرق المؤدية لخلافه - كذلك يقتضي جعل ما يكون سبباً في حفظه، كنصب الطرق المؤدية له المأمون منها خطأ، وإيجاب الاحتياط لو فرض تعددها وانسداد باب العمى، بل يلزم النهي عن سلوك الطرق المؤدية لقطع إذا كانت بطر لمولى معرضة بخطأ وموجبة لفوت الملاك الواقعي ولا يمكن الالتزام بشيء من ذلك، لما هو المعصوم من كثرة فوت الواقع

بسبب خطأ القطع وعدم نصب الشارع لطرق مأمونة الخطأ، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً في أكثر موارد الشك، بل يجوز الرجوع لمقتضى البراءة ولو بحكم العقل، فلا بد إما من دفع هذه الشبهة في هذه الموارد، فتندفع في ما نحن فيه، لأنه من نسخها، أو إهمالها فيها، لأنها من نسخ الشبهة في مقابل البديهة، فنهمل في ما نحن فيه أيضاً

وقد تصدّى بعض الأعيان محققين عليه السلام لدفع الشبهة من أساسها بنحو - لو تم - ينفع على جميع مبادئ المسألة. إلا أنه لطوله وكثرة مقدماته لا يسعنا استقصاؤه، وقد لخصه سيدنا الأعظم عليه السلام واقتصر منه على ما ياسب القول بجعل الطرق لمحض الطريقة، وهو يتبي على أمرين.

**الأول:** أن مشأ تضاد الأحكام هو تنافي الإرادة والكراهة والرضا التي هي المعيار في كون الحكم حقيقياً، وتبنيهاً عليه السلام من تنافي مبادئها وهي ترجيح الوجود على العدم، وترجح العدم على الوجود، وتساويهما في نظر المولى، لاستحالة اجتماع هذه الأمور في شيء واحد.

إلا أن يكون للشيء الواحد جهات من الوجود، فيمكن اتصافه بكل من هذه الأمور بلحاظ كل جهة من جهاته، فيكون وجوده أرجح من عدمه بلحاظ جهة وعدمه أرجح من وجوده بلحاظ جهة أخرى، وعليه فالوجود الواحد إذا كان له مقدمات متعددة تتعدد جهاته بتعدد تلك المقدمات، فكما يمكن أن يكون وجوده أرجح من عدمه من جميع الجهات الموجب لإيجاده بإيجاد جميع مقدماته، كذلك يمكن أن يكون وجوده أرجح من عدمه بلحاظ بعض جهاته، فيتعلق الغرض بإيجاده من تلك الجهة دون بقية الجهات، وهو يقتضي إيجاد المقدمة المتعلقة بالجهة المرادة دون بقية المقدمات، بل قد يكون عدمها أرجح من وجودها، فتعلق الكراهة بالعمل من جهتها، كما تعلقت الإرادة به من الجهة الأولى، ولا محذور حينئذ في اجتماع الصدين في الشيء الواحد

## لتعدد الجهة.

كما أن الحال كذلك في المركب الذي تتعدد جهاته بتعدد أجزائه، فقد يتعلق به الغرض من جميع الجهات، فيوجد بشم أجزاءه، وقد يتعلق به الغرض من بعض جهاته، فلا يوجد إلا بعض أجزائه.

الثاني: أن الإرادة التشريعية التي هي المساط في الأحكام من سنخ الإرادة التكوينية، بل هي مرتبة منها، وليس الفرق بينهما إلا في كيفية التعلق بالمراد، فإن لوجود الفعل من المكلف مقدمات، بعضها يتعلق بالعبد، وبعضها يتعلق بالمولى، وهي جعل الحكم، وتنجزه على المكلف - بإيصاله أو بإيجاب الاحتياط فيه - وحدث الداعي العقلي له إلى الإطاعة، كالخوف من المولى، أو الرجاء له وغيرهما.

فإن تعلقت إرادة المولى بالفعل من جميع الجهات لاقتضاء ملاكه لذلك كدت تلك الإرادة تكوينية، وامتنع تخلفها عن المراد - مع قدرة المولى - والإرادة المذكورة تستتبع إردات غيرية لتتمام المقدمات الموصلة له، فيجعل المولى الحكم وينجزه على المكلف - بإيصاله أو بإيجاب الاحتياط عليه فيه، ويهدده ويخوفه، إلى أن يختار الامتثال ويحقق المراد

وإن تعلقت به من جهة تشريع الحكم فقط لعدم اقتضاء ملاكه إلا ذلك كانت الإرادة تشريعية، وهي لا تقتضي إلا تشريع الحكم وجعله، ولا تقتضي تنجزه ولا غيره من المقدمات، بل يتوقف ذلك على إرادة أخرى تقتضي الوجود من تلك الجهات، وذلك تابع لغرض لمولى التابع لمقدار الملاك الملحوظ له.

وبالجملة: الإرادة التشريعية مرتبة من إرادة التكوينية تقتضي وجود فعل المكلف من حيث تشريع الحكم لا غير، ولذا أمكن تخلف المراد عنها. إذا عرفت هذا، ظهر أن جعل الحكم لا ينافي جعل الطرق المخالفة له،

كما لا يقتضي تيسير طريق الوصول له أو حفظه بإيجاب الاحتياط ونحوه، لأن جعل الحكم تابع للإرادة التشريعية، وهي إرادة فعل المكلف من حيث جعل الحكم، وهو لا يستلزم إرادته من بقية الجهات - كتجيره وغيره - لما عرفت من إمكان التمكيت في الإرادة بين جهات الوجود ومقدماته، فيترجح الوجود على العدم من بعضها، ويترجح العدم على الوجود من بعضها الآخر. كما لا محذور في تفويت الملاك حينئذ في مرحلة تنجير الحكم، إذ لا اقتضاء في الملاك للتحصيل إلا من حيث جعل الحكم، فلا يفتح تفويته من الجهات الآخر بجعل الطريق المنافي له

نعم، لو فرض تعدد الإرادة بفعل المكلف من جهة تنجيز التكليف به أيضاً لاقتضاء ملاكه لذلك إشعح مصمم الطريق المحالف له، بل لابد من تنجيذه ولو جعل الاحتياط لئلا يلزم نقص المفروض ونفويت الملاك اللازم التحصيل لكن هذا مخروح عن المفروض، إذ الكلام في مسافة نصب الطريق لأصل الجعل، واستدراجه تفويت الملاك موحب له لا غير.

كما طهر - أيضاً - عدم لزوم محذور اجتماع الحكمين المتضادين لو كان مؤدًى الطريق مخالفاً للأحكام الوهمية، فإن التعبد بالطريق وإن كان حاكياً عن الترخيص في مخالفة الأحكام الوهمية، إلا أن الترخيص قد تعلق بحيثية إيصال الحكم وتجييره، فلا ينافي الحكم بوقوع ناشئ عن الإرادة التشريعية المتعلقة بحيثية جعل الحكم، لاختلاف جهة ارافع لمحذور اجتماع الحكمين المتضادين، كما عرفت. وقد أطلت في - تعاماً بشيعة المذكور - في توضيح ذلك وتنقيحه، كما يظهر بمراجعة كلامهما.

لكن ما ذكره من إمكان التمكيت في إرادة الشيء بين جهات وجوده من حيثية الأجزاء والمقدمات مما تأده المراكز العرفية جداً - كما ذكرناه عند الكلام في حقيقة الإرادة التشريعية - لأن الإرادة الغيرية لما كانت في طول الإرادة

النفسية وكان الغرض الموجب لها هو الوصول للمراد النفسي فلا بد من الارتباطية بين الإرادات الغيرية المتعلقة بجميع المقدمات وامتنع التفكيك بينها، فإرادة ذي المقدمة تستلزم إرادة جميع مقدمته، ومع عدم إرادة بعضها وعدم السعي له المستلزم لعدم حصول المراد النفسي بامتنع تعلق الإرادة النفسية به، فيمتنع معه إرادة بعض المقدمات غيرياً.

وكذا الحال في المركب ذي الأجزاء، ضرورة الارتباطية أيضاً بين الإرادات الضمنية التي تنحل إليها الإرادة الاستقلالية المتعلقة بالمركب.

نعم، قد يتعلق المرض الاستقلالي بالمقدمة أو الجزء، فيكون مراداً نفسياً أو استقلالياً. من دون أن تتعلق الإرادة بذوي المقدمة ولا بالمركب؛ وهو خارج عن محل الكلام، حيث فرض فيه كونه منقطعاً عن التكليف بنفسه مراداً للمولى وفرض توقف وجوده على المقدمات المذكورة في كلامه، لا أن الإرادة قد تعنت بجعل التكليف من دون أن تتعلق بالمكلف به.

وحينئذ يعود المحدور المتقدم، إذ مع فرض فعلية الملاك على طبق الحكم الواقعي المستلزم لتعلق المرض وإرادة بمتعلق الحكم لا بد من جعل المولى لمراده بفعل تمام مقدماته ومنها تنحيز التكليف، ولا يكتفي بجعل الحكم. كما يعود محدود لروم اجتماع لصددين، لأن تعدد الجهة لا يجدي مع الارتباطية بين الجهات في تعلق الإرادة ومرض، كما لعله طاهر.

هذا، والظاهر اندفاع المحدور المذكور بناءً على ما هو الطاهر في حقيقة الإرادة التشريعية التي هي لملاك في ثبوت لأحكام الشرعية، فقد ذكرنا في محله أنها ليست من سنخ الإرادة التكوينية، ولا ملزمة لها، بل هي مستقومة بالجعل والخطاب بداعي جعل السبل على لمكلف، وهي..

نارة: تصدر عن إرادة تكوينية لنفس، وهي حينئذ غير قابلة للتخلف مع فرض قدرة المريد، فلا بد له من تحقيق تمام ما له ادخل في وقوع المراد مما



يحمل المكلف على الامتثال، من تنجيز الحكم على المكلف، وإقذاره على امتثاله، واحداث الداعي في نفسه بالتخويف والتهديد والهداية وغير ذلك، لئلا يلزم نقض الغرض.

**وأخرى:** لا تصدر عن إرادة تكويرية، بل لدواعٍ أخرى، فلا يلزم تهيئة ما يتوقف عليه الامتثال مما تقدم، بل يمكن حيث لا تهيئة ما يمنع عنه، من نصب الطرق المؤدية لحلاف الوقع، أو تعجير المكلف عن الوصول إليه ومعرفة بنحو لا يتسنى الاحتياط كما في لدوران بين المحذورين أو إيجاد أسباب المعصيان له، كإثارة لدواعي الشهوة، وتمكين الشيطان منه، وحرمانه من فيض الهداية الربانية، ولا يلزم من ذلك نقض الغرض بوجه.

نعم، لا إشكال في أن التكليف الشرعية تابعة للملاكات الفعلية، إلا أن فعلية الملاكات لا تقتضي عقلاً حمضها من جميع الجهات، بل تقتضي حفظها في مقام التشريع بالوجه الذي لا يلزم منه محذور أهم، فإذا فرض لزوم المحذور - كالمرح النوعي - لم يقيح عقلاً تفويتها - بجعل الطرق المخالفة أو بعدم إيجاب الاحتياط أو بغيرهما - ولا ينافي ذلك فعليتها، إذ ليس المراد بفعلية الملاك المستتبعة لفعلية الحكم إلا كونه بنحو يقتضي رجحان الفعل أو الترك، بحيث يقتضي العمل لو تنحز في حق المكلف، وجواز تفويته من قتل الشارع بجعل ما يمنع من تنجيذه - كالطرق المخالفة له - لمصلحة في جعله لا ينافي فعليته بهذا المعنى، ولا يلزم منه التصويب.

وبعبارة أخرى: بطلان التصويب إنما يقتضي فعلية الأحكام - تبعاً لملاكاتهما - في حق المكلف، بحيث يكون عمل المكلف واجداً للملاك المقتضي للحكم من دون مراحم، وهو لا يستلزم فعلية الملاك في حق المولى بنحو يلزمه استيفاءه تشريعاً حتى بإيصاله لمكلف، بل يمكن عروض ما يقتضي تفويته وعدم تنجيذه من المرجمات، فلا يقيح منه حيث لا تفويته وإن كان

تماماً مقتضياً لعمل من المكلف لولا عدم التنجيز.

وهذا بخلاف ما إذا كان نصب الطريق موجباً لحدوث ملك في نفس الفعل يقتضي متابعة الطريق - كما هو مبنى المصلحة السلوكية - فإن الملاك الواقعي يكون مزاحماً قاصراً عن تأثير الحكم لمعالي مع قطع النظر عن عدم تنجيزه، ومن ثم كان نحواً من التصويب، كما سبق.

هذا، مضافاً إلى أن امتناع الجمع بين العرضين واستيفائهما معاً في الخارج إنما يمنع من فعليتهما، معاً في حق الشخص الواحد، ويستلزم سقوط أحدهما أو كليهما عن الفعلية فيما إذا كانا معاً راجعين إلى مقام الثبوت أو إلى مقام الإثبات، كما إذا تعذر الجمع بين حفظ المال وحفظ الصحة، أو بين حفظ كرامة الشاهد المقتضي لقبول شهادته والاهتمام بالواقع المشهود به المقتضي لعدم الاكتفاء فيه بغير العلم، أما إذا كان أحدهما راجعاً إلى مقام الثبوت والآخر راجعاً إلى مقام الإثبات فلا مانع من فعليتهما معاً بنحو ينبغي العمل عليهما معاً، كما لو لم يزاحم بالآخر، من دون أن يكون تفويت الملاك الراجع إلى مقام الثبوت لأجل الملاك الراجع إلى مقام الإثبات منافياً لفعليته بنحو ينبغي حصوله.

مثلاً: إذا اقتضى علاج المرض استعمال ادواء على رأس كل ساعة، ولم يمكن احراز ذلك كاملاً إلا بشراء المنبه، وكان شرائه مجعفاً بالمريض، فقد يكون العلاج المذكور من الأهمية بنحو يلزم بتحمل الاجحاف المالي، وقد لا يكون كذلك، إما لعدم أهمية المرض، أو لعدم استلزام الإخلال بالموعد في بعض الوقائع بسبب عدم المنبه تعذر علاج راساً، بل عدم كمال العلاج وبلوغه المرتبة النامة، وحينئذ لا يقدم المريض على شراء المنبه دفعاً لتضرر المجحف به وإن استلزم الإخلال بالموعد في بعض الوقائع، من دون أن يخرج الحفاظ عن الموعد فيها عن الفعلية، ولذا لو حصل صدقة بلا علم بالوقت كان وافياً بالفرض الفعلي، كما لو حصل عن علم بالوقت. وهذا بخلاف ما لو كان الحفاظ

على الموعد في بعض الوقائع مستلزماً لمحاذير ثبوتية، كالتعرض للبرد المضر بالبدن من جهة أخرى غير المرض المعدل، أو لصرر المالي المصحف في نفس العلاج، كعلاء الدواء، وبحوهما مما يمنع من فعلية الغرض فيه ثبوتاً، بحيث لو وقع لم يكن مصافاً لمرض الفعلي على نحو غيرها من الوقائع غير المزاحمة من تلك الجهة.

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكره المحقق الحراساني رحمته من كون المصلحة المقتضية لنصب الطرق في نفس انتعاض بالطرق وجمعها من قبل الشارع، لا في متابعة المكلف لطرق - كما ذكره شيخنا الأعظم رحمته - وإف بدفع محذور تفويت الملاكات الواقعية.

ولا يتوحد عليه محذور نقض الغرض، لتوقفه على كون التكاليف المعلية ناشئة عن الإرادة التكوينية التي ولا يتوحد عليه محذور عدم فعلية الملاكات ولا الأحكام التابعة لها، لما عرفت من أن وجود ما يمنع من تجيز المولى للحكم لا يناهض فعليته في حق المكلف، بمعنى كون ملاكه مقتضياً للفعل - لو فرض تبيحه - غير مزاحم بما يجمع من تأثيره.

هذا ما تيسر لنا في دفع محذور لزوم تفويت الملاكات الواقعية ونقض الغرض من جعل الطرق عبر العمية والله سبحانه ولي التوفيق.  
وأما المحذور الثاني: - وهو محذور اجتماع الحكمين المتضادين - فقد يدعى عدم اختصاصه بصورة المحالفة، بل يجري نظيره في صورة الموافقة، حيث يلزم حيث اجتماع المثلين

وقد ذكر بعض الأعظم رحمته - ذلك ليس محذوراً، إذ يمكن حيث الالتزام بالتأكد بين الحكمين، فيكون في مورد حكم واحد مرتبة شديدة.  
وفيهِ.. أولاً: أن الحكم الواقعي: - كان محرراً في صورة إصابة الطريق له

بحيث يكون منشأ لاستحقاق العقاب والشرب لرم تأكيد العقاب والثواب وشدهما، بحيث يكون العقاب والثواب على لحكم اندي أصابه الطريق أشد من العقاب والثواب على الحكم الذي يصيبه بمكبف بالقطع، حيث لا يكون القطع مستتبعا لحكم يؤكد الحكم الواقعي، بخلاف الطريق، وان لم يكن منجزاً صالحاً لأن يعاقب وبثاب عليه - لعرص عدم علم به - لرم كون العقاب على الحكم الظاهري لا الواقعي، وكلا الأمرين لا يمكن الالتزام به.

وثانياً: أن الحكم الظاهري إذ كان من نسخ لحكم الواقعي بحيث يؤكد في صورة الموافقة بلرم في صورة لمخالفة حريان أحكام اجتماع الحكمين بعنوانين في مورد واحد، فيقدم الاترمي على غيره، والاقتضائي على غيره، ويتراحمان لو كانا اقتضائيين الرمييين أو غير الرامييين، فيسقطان لو كانا متساويين ملاكاً، ويقدم الأقوى منهما مع عدم التساوي. ومن الظاهر عدم الالتزام بذلك.

فالتحقيق: أن الحكم الظاهري مابين سحاً للحكم الواقعي، فلا يتأكد أحدهما بالآخر مع تماثلهما، ولا يتزاحمان مع تضادهما، فلا بد من النظر في حالهما وفي كيفية الجمع بينهما مع التماثل والتضاد.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه ربما يدلع لمعذور المذكور بوجوه .

الأول: ما تقدم من سيدنا الأعظم وشيخه (قدس سرهما) من اختلاف الجهة، فإنه رالع لمعذور اجتماع لصدين ولمثنيين. وقد سبق الإشكال في الوجه المذكور.

الثاني: ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته في أول مباحث الشك، ومباحث التعادل والتراجع من أن الحكم الظاهري متأخر رتبة عن الحكم الواقعي، لأن موضوعه الشك فيه.

وهو وإن ذكر ذلك في مفاد الأصول، إلا أنه قد يتوجه نظيره في مفاد

الطريق، فإن قيام الطريق على المحكم الواقعي لما كان متأخراً عنه رتبة تأخر الكاشف عن المكشف كان المحكم لظاهري المترتب عليه متأخراً عن المحكم الواقعي بمرتبتين.

وحينئذٍ فقد يدعى أن اختلاف الرتبة رافع لمحدور اجتماع المثليين والضدين، كما يرفع محدود اجتماع النقيضين، حيث يجوز اجتماعهما في زمان واحد وموضوع واحد مع اختلاف الرتبة، فالمعلول في زمان وجود العلة معدوم في مرتبة وجود العلة وموجود في المرتبة الثانية.

وقد أجاب عنه سيدنا الأعظم رحمه الله بجمع كفاية اختلاف الرتبة في جواز اجتماع المتضادين، إذ لا يجوز - بضرورة - أن يكون مقطع المحبوبة بما هو كذلك مبغوضاً، مع أن المبغوضة متأخرة عن المحبوبة بمرتبتين، كتأخر المحكم الظاهري عن المحكم الواقعي.

أقول: اعترف رحمه الله في تقرير هذا الوجه بكفاية اختلاف الرتبة في جواز اجتماع النقيضين، كما ذكرنا، ومن لظاهر أنه ليس أهون من اجتماع الضدين، وكما يمكن تصوير اجتماع النقيضين مع اختلاف الرتبة بما تقدم يمكن تصوير اجتماع الضدين فيما لو طرأ على أحد الضدين علة صده الآخر الراجعة له، فإن الضدين موجودان في زمان وجود العلة وإن اختلفا بالرتبة، حيث يكون الأول موجوداً في مرتبة حدوث العلة اربعة له، والثاني موجوداً في المرتبة الثانية.

ولعل الأولى في الجواب أن يقال: إن الاجتماع الحقيقي بين النقيضين أو الضدين في زمان واحد محال، ولا يصححه اختلاف الرتبة، ولا اجتماع حقيقي في ما تقدم، بل ليس إلا صحة نسبة كل منهما إلى العلة نحو نسبة توهم الاجتماع بينهما، وبسبب نزع المعلول على ابعلة وتأخره عنها رتبة ولحافظاً، ولا يعقل فرض أن واحد يتحقق فيه كلا الضدين والنقيضين، ولذا كان الاجتماع المزعوم بنحو لا يقبل الاستمرار والاستقرار، بل من حين نهاية أحدهما يبدأ الآخر، وهذا

لا يشبه ما نحن فيه، حيث يكون كل من الحكم لواقعي والظاهري مجتمعاً مع الآخر بنحو الاستمرار والاستقرار، لتحقق موضوع كل منهما في ظرف تحقق موضوع الآخر.

وما هو النظر لما تقدم من تصحيح لاجتماع مع اختلاف الرتبة نصب الطرق بناءً على الوجه الثاني من التصويب، حيث يكون الحكم الواقعي موجوداً في مرتبة قيام الطريق معدوماً في المرتبة لثانية التي يتحقق فيها الحكم الثانوي المضاد له الذي هو مؤدى الطريق.

ولو كان اختلاف الرتبة بسبب أحد الحكمين في موضوع الآخر مصححاً لاجتماعهما بالوجه الذي هو محل كلام لصح أخذ العلم بأحد الحكمين في موضوع الآخر، فيكون لعلم بوجوب شيء - مثلاً - موحياً بحرمته مع بقائه على الوجوب، ومن الظاهر أن العلم متأخر رتبة عن لحكم المعلوم كالشك المأخوذ في المقام

وبالجملة: اختلاف الحكمين لمتضادين رتبة بسبب أخذ أحدهما في موضوع الآخر لا يصح اجتماعهما بالحوالي هو محل الكلام، حيث يكون كل منهما مستمراً باستمرار موضوعه، مقتضباً لعمل المطابق له، مجتمعاً مع الآخر في ذلك.

وكان ما ذكرنا هو مراد المحقق لمراتبه، حيث أورد على الوجه المتقدم بأن الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الحكم لواقعي، إلا أنه يجتمع معه في بعض مراتبه، فيلزم اجتماع المتضادين في المرتبة المذكورة، وإلا فهو بظاهرة بين الوهن، إذ مع فرض الترتيب بين الحكمين لأخذ أحدهما في موضوع الآخر لا معنى لاجتماعهما في بعض المراتب، كما نبه له سيدنا الأعظم عليه السلام، فتأمل جيداً.

الثالث: ما عن بعض الأساطين من أن، لحكم الواقعي شأنه أو إنشائي -

على اختلاف عباراته - والحكم الظاهري معي. وربما يظهر ذلك من بعض كلمات شيخنا الأعظم رحمته، وحكي بعضاً عن المحقق الخراساني رحمته.

ولا يعنى أنه إن كان لمراد - لحكم الإنشائي أو الشائي الحكم الذي لم يتم ملاكه ولا موضوعه فلا يصح لأن يترتب عليه العمل، نظير الحكم الاقتضائي، في مقابل الحكم الفعلي. يدي ثم ملاكه بالنحو المذكور، فهو راجع إلى التصويب البطل.

وإن كان المراد به ما لم يبلغ مرتبة الامثال بسبب الجهل به، ويكون المراد بالفعلي ما كان بانعاً المرتبة المذكورة، فهو مسلم، إلا أنه لا ينع في جوار اجتماع الحكمين. ضرورة امتناع حتمية الحكمين الواقعيين المتضادين وإن لم يكونا معاً فعليين بالمعنى المذكور، فضلاً عما لو كان أحدهما فعلياً، كما في المقام، ولذا كان الدليل على الحكم بالبطل على كونه صده وإن لم يتجر، كما هو ظاهر.

الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته في بعض أقسام الحكم الظاهري من أن الحكم الواقعي وإن كان فعلياً محرراً عن عدمه به المكلف لتجر عليه، إلا أن فعليته لا تستتبع البعث ولرحر في نفس المولى، لوجود المانع، وهو المصلحة الملزمة بالترخيص الجدي الظاهري.

وفيهِ: أن عدم بلوغ الحكم مرتبة البعث والرحر راجع إلى عدم كونه فعلياً، بحيث يكون العلم به منجرأ به، فإن الحكم الفعلي هو الواصل إلى المرتبة المذكورة، ولا يكون العلم به دخيلاً في موضوعه وملاكه ثبوتاً، بل يكون محرراً له مع كونه على ما هو عليه قبل التجر ثم الملاك والموضوع، وحيث إن الحكم الفعلي بعد تجره واصل إلى مرتبة البعث ولرحر فهو قبل التجر كذلك.

نعم، قد يكون وصول الحكم دخيلاً في فعليته منمماً لملاكه وموضوعه وموجباً لوصله إلى مرتبة البعث ولرحر، نظير ما تقدم من أخذ العلم في موضوع الحكم المعلوم، فهو قبله عبر واصل إلى مرتبة الفعية ولا إلى مرتبة

البعث والرجع، إلا أن العلم به حينئذ لا يكون منجرأ له، بل يكون المنجز له العلم بفعليته المترتبة على العلم به، ولا التزام بذلك في المقام راجع للتصويب. كما أشار لذلك سيدنا الأعظم رحمه الله.

الخامس: ما ذكره هو في بعض أقسام الحكم الظاهري أيضاً، من أنه وإن لزم اجتماع الحكيمين إلا أنهما ليسا بضدين ولا متضادين، لأن منشأ تضاد الأحكام تضاد مبادئها، وهي الإرادة والكراهة في نفس المولى بسبب المصلحة أو المفسدة الموجودتين في المتعلق، وليس الحكم ظاهري ناشئاً عن إرادة أو كراهة في نفس المولى مصادتين لمنشأ الحكم الواقعي ليمح اجتماعهما، بل هو حكم ظاهري ناشئ عن مصلحة في جعله وإنشأه لا يترتب عليه إلا التنجر أو صحة الاعتداد، فلا يضاد الحكم الواقعي ولا يمانته.

وقد استشكل فيه سيدنا الأعظم رحمه الله بأن الحكم الذي لا يكون حاكياً عن إرادة أو كراهة أو ترخيص نفسي لا يكون موضوعاً للأثر في نظر العقل، فكيف يترتب عليه تنجز الواقع أو العذر في محالته

ويندفع: بأن عدم ترتب الأثر بنظر العقل موقوف على كون الإنشاء صورياً لا بداعياً البعث والرجع، وهو غير مدعى في المقام، بل المدعى عدم صدور الحكم عن إرادة أو كراهة أو رضا بنفس المتعلق، وهو فعل المكلف، واعتبار ذلك في ترتب الأثر بنظر العقل أول الكلام.

نعم، يشكل ما ذكره المحقق المذكور..

أولاً: بأن توقف الأحكام الواقعية على مصالح في معتقاتها ليس مسلماً، بل يمكن أن تكون ناشئة عن مصالح في جعلها، ولو فرض امتناع ذلك في أحكام الشارع فليس هو لكون المصالح والمماليك في المتعلقات مقومة للأحكام الواقعية، بحيث لا يمكن جعل الحكم بدونها، بل ندعى أنه منافي للحكمة فيقبح من الشارع، وإلا فلا إشكال في إمكان جعل الحكم بدون ذلك.



إما لإنكار التحسين والتفبيح العقليين - كما عن الأشاعرة - أو لكون المولى ممن يمكن في حقه لحروح عن ذلك كالموالي العرفيين، وحيث قد تكون الأحكام المذكورة كالأحكام الظاهرية على ما ذكره <sup>في</sup> فتكون مضادة لها، كتنضاد الأحكام الظاهرية المتخلفة فيما بينها، ولا يهض الوجه المذكور بدفع المحذور حيث قد.

وثانياً: بما أشرنا إليه آنفاً من عدم كون الأحكام الواقعية ناشئة عن الإرادة والكراهة المسيبتين عن المصلحة والمفسدة في المتعلق، ليكون منشأ تضادها تضاد مبادئها، بل هي ناشئة عن انحطاب بداعي جعل السبيل، أو بداعي رفع الحرج، وحيث كانت متقومة بنحو اقتضائها للفعل كانت متضادة في نفسها، لأن لكل منها نحو اقتضاء للفعل من قبل المولى لا يناسب اقتضاء الآخر له، ولذا كان تضاد الأحكام ارتكازياً، حتى بناء على عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، ومن الظاهر مشاركة الأحكام الواقعية للظاهرية في ذلك، فإذا كان الحكم الظاهري مخالفاً لواقعي كان مقتضاهما من حيث العمل مختلفاً، ولزم التضاد بينهما كالحكمين الواقعيين.

السادس: ما ذكره بعض مشايخ منياً على بعض ما تقدم في الوجه السابق، وحاصله: أن حقيقة الأحكام التكميلية حمل متعلقاتها في ذمة المكلف واعتبارها عليه كالدين في ذمة المدبون، وعليه فهي اعتبارات صرفة خفيفة المؤنة لا تضاد بينها في أنفسها، وإنما يكون تضادها عرضياً باعتبار تضاد مبادئها - من الشوق والكراهة ومصلحة والمفسدة - وتضاد آثارها في مقام الامتثال، لتعذر جمع المكلف بينها به.

وهذا إنما يقتضي انضاد فيما لو كان الحكمان المختلفان معاً واقعيين أو ظاهريين، دون ما لو كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، لعدم التنافي بين مبادئهما ولا بين آثارهما، أما المادى فلعدم كون الحكم الظاهري ناشئاً عن

المصلحة أو المفسدة والشوق أو الكراهة للمتعلق كالواقعي، بل هو ناشئ عن مصلحة في جعله - كما سبق من المحقق الحراساني <sup>(١)</sup> - وهي تقتضي الشوق إلى الجعل لا إلى المتعلق، فلا ينافي الحكم الواقعي من هذه الجهة. وأما من حيث الآثار فلامتناع وصولهما معاً للمكلف، يُتَعَذَّرُ امثالهما، لوضوح أنه مع وصول الحكم الواقعي لا موضوع لحكم الظاهري ومع عدمه لا يجب امثاله عقلاً، ليتعذر الجمع بينه وبين الحكم الواقعي في الامثال.

وفيه.. أولاً: أن ما ذكره في حقيقة الأحكام التكيفية من أنها من سنخ الوضع والاعتبار كالدين مخالف للمرتكزات العرفية، للباين ارتكازاً بين مفاد الوضع والتكليف، فالأول من سنخ الجعل وتشكوين الاعتباري، والثاني من سنخ البعث والتحريك اعتباراً، فهو ناظر لحركة المكلف متقوم بها، ولذا امتنع اعتباره وجعله عرفاً مع تعذر الفعل، بخلاف الوضع كالدين، ولذا ذكرنا أنه متقوم بالخطاب والتحريك بداعي جعل السبيل، لزماً أو اقتضاء، كما أن الإباحة مبتنية على النظر لفعل المكلف ورفع الحرج له.

وثانياً: أن ما ذكره في منشأ تضاد الأحكام الواقعية من حيث المبدأ مما لا مجال له بعد ما سبق في دفع محدور تفويت الملاكات الواقعية من عدم تبعية الأحكام للإرادة والشوق والكراهة، وما عرفت في دفع الوجه الخامس المتقدم من عدم لزوم تبعية الأحكام للمصالح والمماسد في المتعلقات.

كما أن ما ذكره في منشأ التضاد بينها من الشافي بينها في الآثار لعدم إمكان الجمع بينها في الامثال إنما يقتضي امتناع لجمع بينها لاستلزامه التكليف بالمحال، لا التضاد بينها بنحو يكون لجمع بينها تكليفاً محالاً.

مع أنه مختص بالأحكام المشافية في مقدم العمل، دون مثل الوجوب مع الاستحباب، والإباحة مع غيرها من الأحكام، فلا يتعذر على المكلف الجمع بينها في مقام الامثال.

وقد عرفت في رد الوجه الخامس أن لأحكام لما كانت أموراً اعتبارية جعلية، وكان قوامها نحو اقتضائها لنفعل من قتل المولى الجاعل لها كان اختلافها في نحو اقتضائه مرجحاً بتصادم بينها ذاتاً بحسب المرتكزات العرفية التي هي المدار في اعتبار الأحكام الشرعية، وذلك جار في الحكم الواقعي والظاهري المخالف له، لما هو المعلوم من أن الحكم الظاهري له نحو من الاقتضاء للعمل كالحكم الواقعي، فيمرد المحذور

ومجرد عدم محركية الحكم الواقعي، وعدم فعديته تأثيره بسبب الجهل به، وعدم تنحزه لا يرفع التضاد المذكور، لأن مثلاً التضاد ليس هو الحركة الفعلية المسببة عن الحكم، بل هو اقتضاء الحكم للحركة، الذي يمتنع اختلافه مع وحدة الحاكم.

ولذا لا ريب في التضاد بين الحكمين الواقعيين لو كان أحدهما مقارناً للجهل بالآخر من دون أن يتردد في موضوعه الجهل به، كما لو فرض جهل المكلف بفسق زيد، وحكم المولى برجوب إكرامه، وحرمة إكرام كل فاسق، فيكون إكرامه واجباً وحراماً في وقت واحد بل لا إشكال في أن الحكم بوجوب إكرام زيد يكون ملازماً إما لعدم كونه فاسقاً، أو لتحصيل عموم حرمة إكرام الفاسق.

وبالجملة: الوجه المذكور لا يهتص بدفع الشبهة بل لا بد من التأمل في وجه آخر يكون به التخلص عنها.

فنقول بعد لتوكل على الله تعالى والاستعانة به:

لا موقع للشبهة في موارد الطرق بقاء على ما عرفت في مبحث قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي من أن معاد أدلة جعلها ليس جعل مؤداها، بل جعل حجيتها، لأن الحجية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل، فإن حجية الطريق لا تماثل الحكم الواقعي الثابت في مورده ولا تضاده، لاختلافهما سنخاً.

وكذا الحال في الأصول الإحرارية، كالاستصحاب وأصالي الحل والطهارة، فإنها لا تقضي إلا التبعيد بمؤدّها ونورم الباء عليه إثباتاً في مقام العمل، لا جعله ثبوتاً، ليستمر جعل لحكم انصهري ويقع الكلام في مصادته للحكم الواقعي أو مماثلته له.

نعم، لا مجال لذلك في الأصول غير لإحرارية لمنحصرة ظاهراً بالبراءة والاحتياط، لوضوح إيهما لا يتصمnan اساء في مقام العمل على ثبوت التكليف أو عدمه، بل محض حكم العمل في ظرف شك به. وحيثلر فقد يتوجه المحذور ليهما..

بدعوى: أن مرجع إيجاب الاحتياط وحمل البراءة إلى جعل حكم فعلي لفعل المكلف في ظرف الجهل بالحكم الواقعي يضاد الحكم الواقعي أو يماثله، كسائر الأحكام الثانوية بالإضافة إلى الأحكام الأولية.

لكنه يدفع: بأن الحكم المذكور لا يضاد الحكم الواقعي ولا يماثله، لأنه في طوله، لا من حيث كون موضوعه مترتباً عليه - كما تقدم في الوحه الثاني - بل لأنه وارد لبيان الوظيفة العملية أزاء الحكم نوعي، فهو ليس حكماً لفعل المكلف لمشكوك الحكم في قبال حكمه الواقعي ومع قطع النظر عنه، ليكون حكماً واقعياً مثله مماثلاً أو مضاداً له، بل هو حكم لنفس الحكم الواقعي متفرع عليه راجع إلى جعل الوظيفة فيه، فلا سنية بين الحكمين حتى تكون بينهما مماثلة أو مضادة.

نظير حكم العقل ببراءة والاحتياط، أو بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية بالإضافة إلى الحكم الواقعي غايته أن حكم الشارع إن كان مخالفاً لحكم العقل كان رادعاً عنه، وارداً عليه، رافعاً موضوعه، وإن كان موافقاً له كان إمضاءً له وبياناً لعدم جعل ما يرفع موضوعه، كما تقدم توضيح ذلك في مبحث قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي، كما تقدم هناك أيضاً بعض

الجهات المتعلقة بالمقام. فراجع.

ولأجل ما ذكرنا من اختلاف السلبية والطولية بين الحكمين كان عدم انتضاد التماثل بين الأحكام الواقعية والظاهرية أمراً ارتكازياً جلياً عند العقلاء، مع وضوح ثبوت التماثل وانتضاد عدمهم بين الأحكام الواقعية بنفسها، وبين الأحكام الظاهرية كذلك.

ثم إنه لو فرض غرض النظر عما ذكرناه في الطرق والأصول الإحرازية، وقلنا باستلزامها لجعل الأحكام الظاهرية في موارد فلا بد من الالتزام بأن الأحكام المذكورة من نسخ الحكم بالبراءة والاحتياط الشرعيين في طول الأحكام الواقعية لبيان الوظيفة العسية فيها، لا أنها أحكام مجموعة في عرضها ومع قطع النظر عنها، والأشكال محذورة التماثل وانتضاد منها، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

**المقام الثاني في الأصل أو القاعدة التي يرجع إليها عند الشك في الحجية.**

لا إشكال - في الجملة - في أن أصل عدم الحجية في ما شك في حجيته، إلا أن الظاهر اختلاف الكلام باختلاف آثار الحجية المترتبة عليها. وتوضيح ذلك: أنهمذكروا أن للحجية أثرين.

**الأول:** ما يرجع لمقام العمل بمؤدى الحجة، وهو المعذرية والمسجزية بالإضافة إلى التكليف الواقعي، المستبعد للعمل عليه.

**الثاني:** جواز نسبة مؤدى الحجة للمولى والتعبد به على أنه من الدين.

أما الأول فهو الأثر المهم في مقام، لحاسبته لوظيفة الأصولي.

ولا ريب في كونه من الآثار العنقية المحضة. كما لا ريب في أنه مع الشك

في الحجية لا يرى العقل ترتب الأثر المذكور، فما هو المعدر والمنجز فعلاً هو

ما ثبت حجته والتعبد به من قبل المولى.

لكن الظاهر أن اعتبار وصول الحجية في ترتب لأثر المذكور ليس لكون الوصول دخیلاً في مقتضي الأثر عليه، وهو لزوم الاطاعة، فإن تمام المقتضي والموضوع ثبوتاً بنظر العقل هو الجعل الواقعي، بطريق اعتبار وصول التكليف في ترتب الأثر عليه، وهو لزوم الاطاعة، فإن تمام لمقتضي والموضوع للاطاعة بنظر العقل هو التكليف الواقعي بنفسه، وليس وصوله إلا شرطاً في ذلك، لا أنه تمام المقتضي أو متضم له.

ويترتب على ذلك أنه لا يلغو قيام لعرق ولا جريان الأصول في الحجية إثباتاً وبنياً، لترتب العمل على مؤدى الطرق ولأصول بعد كون تمام المقتضي للعمل هو الحجية.

ولا محال معه للإشكال في استصحاب عدم الحجية بعدم ترتب الأثر عليه، لأنه يكفي في عدم لمعذرية والمعجزية المستتبين لعمل الشك في الحجية الحاصل بالوجدان، ولا يحتاج فيه لإحراز عدمها بالاستصحاب وغيره. لادفاعه: بأن عدم المعذرية والمعجزية وإن كان يترتب بمجرد الشك، إلا أن ترتبه بملاك عدم حصول شرط لمعذرية والمعجزية، بخلاف ترتبه مع إحراز عدم الحجية، فإنه بملاك عدم المقتضي لهما، ومثل هذا الاختلاف كاف في الأثر المصحح لجريان استصحاب عدم حجية.

ومن ثم جرى استصحاب عدم التكليف، مع أن لشك في التكليف كاف في البراءة عنه وعدم وجوب العمل عليه عقلاً.

وأما ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في حاشية الرسائل من أن الحجية وعدمها لما كانا مما تناله يد الجعل الشرعي، وتكون مورداً لتصرف الشارع لم يتوقف جريان الاستصحاب فيهما على ترتب لأثر شرعي، وإنما يحتاج إلى ذلك في استصحاب الموضوعات الخارجية شي لا تنالها يد الجعل.

فهو لا يكفي في دفع الإشكال، فإن استصحاب الأمور التي تنالها يد

الجعل وإن لم يحتج إلى أثر شرعي، إلا أنه لا بد له من أثر عملي وإن كان عقدياً،  
كوجوب الإطاعة لتكليف ولزوم العمل بالحجة تبعاً لمجزيها  
ومن ثم لا يصح استصحاب التكليف لو لم يكن مورداً للعمل، لأن  
الاستصحاب كسائر التبعات الشرعية يدعو مع عدم ترتب العمل عليه  
فالأولى في الجواب ما ذكرنا

بقي في المقام شيء، وهو أنه ربما يتمسك لعدم حجية ما شئت في  
حجيته بإطلاق ما دل على عدم الاعتماد على غير العلم، كقوله تعالى ﴿ولا  
تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه  
مسؤولاً﴾<sup>(١)</sup> وما دل على عدم الاعتماد على الظن وأنه لا يعي عن الحق شيئاً  
ونحو ذلك.

وعن بعض الأعظم رحمته الإشكال فيما بأن أدلة حجية الطرق حاكمة على  
الأدلة العامة، فإن دليل حجية خبر الثقة بحججه عن موضوع دليل المص  
ويجعله علماً تعديلاً، فالشك في حجية شيء ملزم بالشك في كونه علماً، فلا  
يجوز التمسك فيه بعموم عدم حوز التمسك بعير العلم، لأنه من التمسك بالعام  
في الشبهة المصدقية من طرف العام، الذي لا يحوز بلا كلام

وأجاب عنه بعض مشايخنا أنه لا أثر للحجة ما لم تصل، فالحكومة إنما  
هي بعد الوصول، وخبر الثقة إنما يكون علماً تعديلاً بعد إحرار حجته.

لكنه كما ترى فإن الحجة وإن لم يترتب عليها العمل عقلاً إلا بوصولها،  
إلا أن ملاك الحكومة المدعى وهو كون الحجة علماً شرعاً تابع لوجودها  
الواقعي، لأنه متقوم بالجعل الشرعي، كسائر الأمور الحولية، كالملكية والحربة  
والولاية وغيرها.

فالأولى في الجواب عما ذكره بعض الأعظم رحمته أن الحكومة عندهم

تخصيص بلسان رفع الموضوع تربلاً، فثبت فيها شئ في التخصيص الذي يندفع بعموم العام بلا كلام.

ولا يتم ما ذكره <sup>(١)</sup> إلا على القول بالورود لدى هو رفع حقيقي لموضوع العام بسبب التعبد الشرعي.

وهو محل إشكال، بل منع، كما يظهر بمراجعة ما تقدم في مبحث قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي من كلام في مفاد أدلة جعل الطرق. نعم، يشكل أصل الاستدلال بعدم وصوح الدليل على العموم المذكور، فإن الآية المتقدمة لم يتصح ورودها ليدل عدم لاعتماد في مقام العمل على غير العلم، بل لعل المراد بها بيان حرمة لتعبد راتدين والفتوى من غير علم تكليفاً، كما يباسه ذيلها - ساء على سوقه مساق التعليل وليس استثناءً - ويشهد له ما في خبر علي بن جعفر: «ليس لك أن تتكلم بما شئت، لأن الله عروحل يقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾» <sup>(٢)</sup>، وحديث الاستدلال بها مبيح على ملازمة الحجية لجوار الفتوى ولتعبد بمؤدى الحجة، بحيث يستدل بدليل تحريمهما على عدم الحجية، وهو محل إشكال كما يأتي عند الكلام في الأثر الثاني للحجية.

على أنها لو دلت على ذلك فهي ككثير من الأخبار المتضمنة أنه لا عمل إلا بعلم، وأن من عمل على غير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، مصروفة إلى خصوص من لا يعلم لا بالواقع ولا بالحجة، وبولأنه مقتضى الجمع بين ما دل على حجية كثير مما لا بعيد العلم، فإن لجمع بذلك أولى من الجمع بتخصيص العموم المذكور، لأنه أب عن تخصيص عرفاً، لانصرافه إلى بيان معنى ارتكازي، فهو بطير ما ورد من أن لعاس على غير بصيرة كسائر على غير

(١) يُراجع الخبر المذكور وبقيّة أخبار المقام في موسر ح ١٨ ٩، أبواب ٤ من أبواب صفات المقاضي من كتاب القضاء.



الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بعداً وحيداً فلا يدل إلا على عدم صحة الاعتماد على ما لم يعلم حجته، فيطبق معاد الأصل العقلي المتقدم ويكون إرشاداً له، ولا يكون دليلاً على عدم حمل الحجية واقعاً لكل ما لا يفيد لعلم، ويمكن الاستدلال بعمومه مع الشك في الحجية.

وأما ما دل على عدم الاعتماد على لظن، فهو وإن كان ظاهراً في عدم حجته في مقام العمل، إلا أنه إما يدل على عدم حجية الظن من حيث هو ظن، ولا ينافي حجية بعض ما يوجب نص موعداً بخصوصيته، كحبر الثقة وغيره، مع أنه ظاهر في الإشارة إلى أمر ارتكاري عقلائي، لا تأسيسي للشارع تعدي، ولذا ورد مورد لدم والتسكيت والاحتجاج على الكفار، ولا يحسن الاحتجاج عليهم بالقضايا التبعذية الصرفة، وحيداً فهو مختص بالظنون غير المعتمدة عند العقلاء، ولا يشمل ما يحل الاعتماد عليه عندهم، كحبر الثقة، وقول أهل الحبرة وغيرهم.

نعم، قد يستدل بإطلاق أداة لأصول، فإن مقتضى حمل الغاية فيها هو العلم عدم ترتب العمل على غير نعم، بل لزوم العلم معه بمقتضى الأصل، وهو ملازم لعدم حجته في مقام العمل.

لكن الظاهر أنه يكفي في العمل بالأصل عدم إحرار حجية ما خالعه، ولا يُعتبر إحرار عدم حجته، ليكون إصلاق دليل الأصل دليلاً على عدم حجية غير العلم، وهو مبني على كيفية لجمع بين الطرق والأصول، وله مقام آخر.

وأما الثاني وهو حوار نسبة مؤدى الحجة للمولى والتدين به، فهو ليس من الآثار المهمة في المقام، لعدم دحبه بمقام العمل بالحجة، بل هو حكم فرعي خارج عن محل الكلام.

نعم، قد يدعى أن الحجية ملازمة لجواز نسبة مؤدى الحجة للمولى، ويمكن الاستدلال على عدم الحجية في مشكوكها بما يدل على عدم جواز

النسبة والتدين اعتماداً على مشكوك الحجية، فيسمع ذلك في محل الكلام وإن كان أجنبيّاً عنه.

وربما قيل: أن شيخنا الأعظم رحمته قد جرى على ذلك، حيث استدل على الأصل في المقام بما دل على حرمة التعبد مع عدم العدم من جهة التشريع. بل هو الذي أصر عليه بعض الأعظم رحمته عوى: أن معنى جعل لطريق حجة هو كونه وسطاً لإثبات متعلقة وإحراز مؤداه، فيكون حاله حال العدم، فكما لا يمكن المنع عن التعبد بمنتهى العدم لا يمكن منع عن التعبد بمؤدى لحجة. وقد ردّ بذلك على ما سببه للمحقق الحراسدي رحمته من عدم الملازمة بين الحجية وجواز النسبة والتدين، وأنه يمكن عدم جواز التعبد بمؤدى الحجة، كما في الظن الانسدادي على الحكومة.

واستشكل بعض الأعظم رحمته وغيره في التظهير بأن الظن الانسدادي على الحكومة ليس حجة مثبتة لمتعلقه، إذ ليس شأن العقل تشريع الحجية، بل ليس منه إلا الحكم بالاكتماء بالإطاعة الطيبة بعد فرض تسجّر الأحكام بالعلم الإجمالي السابق على الظن.

أقول: إن أريد بالاستدلال المذكور إثبات عدم الاكتفاء بمشكوك الحجية في مقام العمل، لعدم جواز التعبد بمضمونه، فقد عرفت أنّها مقطوع به من العقل فلا يحتاج إلى الاستدلال. بل لا معنى لفرض الملازمة المذكورة، بل هما حكمان لا تدخل لأحدهما بالآخر وإن تقارن في مورد واحد.

وإن أريد بالاستدلال المذكور إثبات عدم حجية مشكوك الحجية واقعاً، لأن ملازمة الحجية لجواز التعبد تقتضي العدم بعدمها عند عدمه، كما قد يظهر من كلام بعض الأعظم رحمته.

فهو لا يخلو عن إشكال، لأن ملازمة لحجية لجواز التدين والتعبد - لو تمت - مشروطة بوصول الحجية، إذ لا إشكال في حرمة التدين واقعاً تبعاً لما لا

يعلم حجيته وإن كان حجة واقعة، فالملازمة لو تمت إنما هي بين العلم بالحجية وحوار التعبد، فعدم حواره مستلزم لعدم العلم بالحجية، لا لعدمها واقعاً، ليصح الاستدلال به عليه.

نعم، لو ورد من الشارع الأقدس ألهي عن التعبد في خصوص طريق بعنوانه - كاحتهااد الرأي - كان طاهراً في عدم حجيته واقعاً بناءً على الملازمة المذكورة، لأن طاهر أحد عوارط طريق في موضوع الحكم كونه موضوعاً للنهي من حيث عدم حجيته الذي هو من أمور الواقعية التي يرجع فيها للشارع ويكون من شأنه بيانها، لا من حيث كونه مشكوك الحجية، إذ ليس من وظيفة الشارع إبقاء الشك في حججية، بل من شأنه رفع الشك المذكور ببيان المحكم الواقعي، كما هو الحال في جميع موارد الشك في الأحكام الواقعية بل لعله مقتضى الإصلاح، إذ لو كان لملك حرمة التعبد به الشك في حججته لجار التعبد به مع ارتجاع الشك بغير دليل على الحججية، وهو خلاف الإطلاق. فلاحظ

أما شيخنا الأعظم رحمته لطاهر أنه في مقام الاستدلال على أصالة حرمة التعبد بغير العلم بالأدلة المذكورة، وليس في مقام الاستدلال على عدم الحججية بأدلة حرمة التعبد، ليستي على الملازمة المذكورة. نعم كلامه خارج عما هو المهم في المقام، لما سبق.

وأما المحقق الحر ساي رحمته ولا يظهر منه في حاشية الرسائل التفكيك بين الحججية وجواز التعبد، بل التفكيك بين العمل بالظن والتعبد به، وأن العمل به إنما هو بمعنى الاستناد إليه وإن لم يثبت على التعبد، كما في العمل به في العرفيات أو في الشرعيات في حار لاسداد بناءً على الحكومة، خلافاً لما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته من الملازمة بين العمل بالظن والتعبد به، وأن الموافقة له من دون تعبد لا يصدق عليها العمل به

وأما في الكفاية فهو وإن صرح بعدم ملازمة الحجية لجواز التعبد، إلا أن مراده من الحجية مطلق لزوم لمنابعة ولو عقلاً، لا خصوص الحجية الشرعية ليتوجه عليه ما سبق من بعض الأعظم عليه السلام من ملازمة جعل الحجية لجواز التعبد، وبعبارة أخرى لا يظهر من المحقق بحر سائر عليه السلام التفكيك بين الحجية الشرعية وحوار النسبة الذي هو محل كلام بعض الأعظم عليه السلام، بل صرح في الحاشية بنعية حوار التعبد للحجية الشرعية، وأن الأصل الجاري فيها سبي بالإضافة إلى الأصل الجاري فيه، فراجع وتأمل حداً.

بقي في المقام أمور متعلقة بالأثر لمذكور بحجية.

الأول - عرفت من بعض الأعظم عليه السلام - وقد يظهر من غيره - دعوى الملازمة بين الحجية وحوار التعبد بمؤدّي الحجة والتدين به وسببه للمولى، وظاهره حوار التعبد به على أنه الحكم الواقعي كما في صورة العلم به، وهو لا يخلو عن إشكال، لانصراف دليل الحجية إلى خصوص مقام العمل بالحجة، لأنه العرص المهم منها، لا إلى حوز نسبة المؤدّي مع فرض عدم العلم به.

ورجوع حجية الطريق إلى كونه وسطاً في إثبات مؤداه - لو تم - فلا يراد إلا إثباته من حيث العمل، فالحجة كعلم من حيث وجوب العمل بالمؤدّي عقلاً، لا بلحاظ جميع الأثر التي منها حوز نسبة شرعاً، ولا سيما مع كون غالب الطرق عقلانية، وظاهر أدبتها بمصاء طريقة العقلاء في العمل بها، لوصوح عدم بناء العقلاء على ترتيب غير لعمل عليها.

فلا مخرج عما دل على عدم حوار النسبة ولتعبد والفتوى بما لا يعلم، على ما سيأتي التعرض له.

ولو فرض القول بحوار النسبة والتعبد، عماداً على الحجة فلا بد له من دليل آخر غير دليل الحجية، كما قد يدعى وروى لنصوص به، وإن كان هو

خلاف الظاهر، وللكلام مقام آخر.

نعم، لا إشكال في جواز التعبد والتدين به على أنه الحكم الظاهري الذي أذن الشارع بالعمل عليه، فإنه معصوم بالوجدان بسبب العلم بحجية الطريق، فالقول به قول عن علم، وربما يكون هذا هو مراد كثير ممن ذكر أن جواز التعبد من لوازم الحجية.

وعلى ما ذكرنا يتضح الوجه في عدم جواز التعبد استناداً إلى مشكوك الحجية، وحرمة الفتوى اعتماداً عليه فإن التعبد به على أنه الحكم الواقعي أو الظاهري تعبد بما لم يعلم، الذي تطافرت الأدلة بحرمة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(١)</sup>، بناءً على ما سبق، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلَ • لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ • ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ • فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

ومن السنة ما تضمن عهد القاضي بما لا يعلم في عداد القضاة الذين في النار، وما تضمن النهي عن التدين والفتوى بغير علم، والتوحيد عليه وغير ذلك من المصوص الكثيرة، المعتمدة بالمرتكبات القطعية الشرعية والعقلانية على استنكار ذلك.

بل استنكار مطلق لقول بغير علم وإن لم يكن في الشرعيات المبنية على التدين، فاستنكاره عندهم بملاك استنكار الكذب.

وقد يشهد به ما تضمن أن لكذب المفترع أن يحدث شخصاً بحديث عن آخر، فتحدث به عن حدثك عنه، وما تضمن النهي عن الظن، لأنه أكذب الكذب وغير ذلك مما ذكره في وسائل في أوائل كتاب القضاء.

نعم، يزيد الكذب في الشرعيات باستلزامه لكذب على الله وخلعائه

(١) الإسراء: ٣٦

(٢) الحاقة: ٤١-١٧

الذي هو أشد تحريماً من سائر أفراد الكذب.

كما أن التدين بحرم بحشية أخرى ارتكراً، من حيث كونه تصرفاً في ما هو من وظيفة الشارع وتحكماً عليه.

وبالجملة: وضوح حرمة الفتوى والتعبد والتدين بغير تعلم يغني عن تجشم الاستدلال عليها وإطالة الكلام فيها.

هذا، ولو فرض جواز التعبد بالحجة على أنه الواقع - خلافاً لما سبق ما - فلا بد من القطع بالحجية، ولا يجدي احتمالها، بدعوى: أنه معه لا يعلم بالحرمة، لاحتمال وجود المسوغ، وهو لحجة انواقعية نبي فرض كونها كالعلم.

وذلك لعموم ما تقدم من المرتكزات الشرعية والعقلانية، فكما لا يجدي عندهم ثبوت الشيء واقعاً في حواز البقاء عليه والتعبد وعتوى به، بل لابد فيها من العلم، كذلك لا يجدي قيام الحجة عليه واقعاً ما لم يعلم بذلك.

بل هذا هو المصروف من الأدلة الثقلية لمتقدمه، فإنه لو فرض كون قيام الحجة بمنزلة العلم فلا بد من تنزيل الأدلة المتقدمة ولو بقرينة المرتكزات المذكورة على بيان لزوم انتهاء التعبد والتدين وعتوى إلى العلم ولو بالحجية، لا أن ثبوت الحجية واقعاً كالعلم مسوغ لها.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن التشريع لمحرم بالأدلة اللفظية واللبية كما يعلم التعبد بما لم يعلم ثبوته مما هو ثابت واقعاً، كذلك يعلم ما لم يعلم قيام الحجة عليه، وإن قامت عليه واقعاً، بل قيام الحجة على الشيء كوجوده واقعاً لا يجدي ما لم يعلم.

الثاني: الظاهر أن تمام الموضوع الواقعي والمفتصي للحرمة هو عدم العلم بجعل الواقع المتعبد به أو بجعل الحجة عليه. كما أن تمام الموضوع للجوار هو العلم بذلك، وليس لجعل الحكم الواقعي المتعبد به أو لجعل الحجة عليه أو عدمهما دخل في ذلك.

ولا محال لدعوى أن تمام موضوع الواقعي بحوار التعبد هو الجعل الواقعي للمحكم المتعبد به أو سحجة عليه، إلا أن ترتيب الأثر طاهراً مشروط بالعلم به ووصوله، لوجوب لاحتياط فيه مع الشك، أو لأصالة عدمه، بحيث لو كان الأمر المتعبد به محمولاً في موقع أو كانت الحجة عليه مجعولة ولم يعلم بهما جاز التعبد واقعاً وإن حرم ظاهراً

لاندفاعها بظهور أدلة لتحريم لمقدمة في الحرمة الواقعية، وأن العقاب سبباً للمعصية لا سبباً لتحري، وهو المطبق لتمريرات العقلائية والمنشعية، الصالحة لتفسير الأدلة بفرص إحمالها.

كما أن الظاهر أن لعدم تمام المقتضي للحكم، لا أنه شرط فيه مع كون المقتضي هو الجعل الواقعي، يصير ما تقدم في الأثر لأول للحجية، لأن التمرکز عند العقلاء والمشرع كونه تمام مشأً لفتح هو عدم الاعتماد في اتساع والفتوى على ما يستفي الاعتماد عنه، وهو لظاهر من الأدلة العقلية أيضاً ومنه يظهر أنه لا مجال لاستصحاب عدم الحكم أو عدم قيام الحجة عليه بلحاظ حرمة التعبد به لأنه يكفي في حرمة الشك وعدم العلم الذي هو سابق رتبة على الاستصحاب، وليس من آثار الأمر المستصحب حتى يحرر بالاستصحاب.

كما أنه لو فرض عدم الأثر فعلي لاستصحاب نفس الحكم فلا مجال لاستصحابه بلحاظ حوار تعدد شؤنه، لأن حوار التعبد ليس من آثار الحكم حتى يحرز باستصحابه، بل من آثار شؤنه، وثبوت طاهراً بالاستصحاب مشروط بالأثر العملي الراجع للعقوبة، فمع عدمه لا يحري استصحابه، ولا يثبت طاهراً حتى يتعبد به.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين أثري الحجة في تصحيح الاستصحاب، فالأثر الأول مصحح له دون الثاني

الثالث: ذهب المحقق الحراساني رحمته الله إلى أن التشريع ليس محرماً شرعاً، بل هو قبيح عقلاً، نظير قبح المعصية والتجري، ثم فيه من هتك لحرمة المولى، فالعقل يحكم باستحقاق العقاب معه من دون توسط حكم شرعي. وظاهر شيخنا الأعظم رحمته الله - حيث استدل عليه بالأدلة الشرعية - بخلافه، وفواه بعض الأعظم رحمته الله، لأن الأحكام العقلية التي لا تستتبع إخطابات المولوية هي الواقعة في سلسلة معلولات التكاليف، كقبح المعصية والتجري وحسن الطاعة، دون غيرها مما يكون ناشئاً عن إدراك المصالح والمفاسد، فإنه يستكشف بها الحكم الشرعي، بناءً على قاعدة الملازمة، فالحكم يصير تكذب القبيح عقلاً المحرم شرعاً.

وما ذكره رحمته الله متين جداً.

وأما ما ذكره المحقق الحراساني رحمته الله من كون التشريع نفسه هتكاً للمولى، فهو بنفسه - لو تم - لا يمنع من التكليف المولي، بطريق جرمته سبب المولى ومعاودة أوليائه، وموالات أعدائه، ولذا يمكن عقلاً إباحة المولى له بعض المزاحمات، وليس كقبح المعصية. فتأمل جيداً.

الرابع: الظاهر بعد التأمل في المرتكبات والرجوع للأدلة المتقدمة أن المحرم هو نفس التعبد والتدين بما هو أمر فسي، كما صرح به المحقق الحراساني رحمته الله، لا العمل المترتب عليه، بل هو باق على حكمه الواقعي من دون أن يطرأ عليه ما يوجب تبدل حكمه. خلافاً لما استظهر من شيخنا الأعظم رحمته الله ونسب لبعض الأعظم رحمته الله.

نعم، لو أضيف إلى التعبد والتدين بالحكم سببه للمولى قولاً والفتوى به كان محرماً أيضاً بملاك حرمة الكذب على المولى.

وكذا لو أضيف إليه القضاء به، فإنه يحرم بمقتضى ما دل على حرمة القضاء من غير علم.



لكه أجبي عن حرمة نفس لعمل إسماعلي به بقصد التشريع.  
 فلا وجه لما نسب لبعض الأعظم <sup>عليه السلام</sup> من الاستدلال على حرمة العمل  
 بظاهر قوله <sup>عليه السلام</sup> في تعداد القضاة: «لدين في النار» ورجل قصي بالحق وهو لا  
 يعلم».

نعم، لا يبعد كون التشريع مدعاً من التقرب بالعمل، نظير الاتيان بالواجب  
 مع اعتقاد ترتب الحرام عليه، فلا يصح لو كان عبادة في الواقع، فتأمل جيداً  
 هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في  
 الحجية، فشرع في ما هو المقصود بالكلام وهو تشخيص موارد الحجج  
 وتفصيل ذلك في ضمن فصول..



الفصل الأول  
في حجية الظواهر



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

## الفصل الأول في حجية الظواهر

حيث كان الكلام هو أهم الطرق اليبية التي جرى العقلاء على التفاهم بها، وكان ذلك مما فضل الله تعالى به الإنسان وميزه به عن الهائم، وكان للعقلاء وأهل اللسان طرق خاصة في أداء المقصد بالكلام ونحصيلها به، فالظاهر من الشارع الأقدس جريه على الطرق المذكورة والمتابعة لها وعدم الخروج عنها، وإلا كان عليه التنبيه على ذلك، والردع عن الطرق المذكورة، لأن متابعتها هي مقتضى الطبيعة الأولية كسائر السير العقلانية العامة، فتحتمل مخالفتها إلى البيان والردع، وحيث لم يظهر منه الردع عن الطرق المذكورة، بل الجري عليها في كثير من الموارد كان ذلك قرينة قطعية على إضائه بطرق العقلانية، وإلا كان مخالفاً بغرضه ومغترراً باتباعه، وهو قبيح منه ممتنع في حقه.

وبالجملة: لا ريب في عدم خروج لشارع عن الطرق العقلانية في مقام التفاهم بالكلام، وهذا راجع إلى حجية الطرق لمذكورة شرعاً إمضاء لسيرة العقلاء.

من دون فرق بين كلامه وكلام غيره، فكما يجوز أخذ مقاصده من كلامه بالطرق المذكورة كذلك يجوز أخذ مقاصد غيره بها في حكمه، كما في موارد الوصايا والأقارير والشهادات وغيرها.

وحيث لا يلزم الظرف في الطرق العقلانية وتحددتها.

فنقول: ليس مبنى العقلاء في مقام التفاهم على الاقتصار على النصوص

الكلامية غير القابلة للاحتتم ولتأويل، بل ما هم على الاعتماد على الظهورات والركون اليها في بيان المقصد الجدي، بل هي الأكثر شيوعاً، لأنها أيسر وأسهل، ولعدم تيسر ضبط النصوص في قواعد عامة يتفق عليها الكل، لعدم الضابط للاحتتمالات القريبة فضلاً عن البعيدة، فلو اقتصر على النصوص لتوقف التفاهم واختلت موازينه، كما لا يخفى.

ولا فرق في الظهورات بين أن تكون عامة مستدة للوضع، أو لقرائن عامة يرجع إليها عند عدم الصارف، وأن تكون خاصة مستدة لقرائن خاصة اكتتمت الكلام.

نعم لا بد من تشخيص مقتضى ظهور انكلامي أولاً. ولظاهر أنه لا ضابط لمعرفة الظهورات الخاصة، وأما الظهورات العامة فعمدتها الوضع، وقد ذكر له الأصوليون علامات، كالتأويل ونحوه، كما وقع الكلام منهم في تشخيص بعض الظهورات لأهميتها، كظهور المشتق وصيغة لأجر والمعاهيم وغيرها.

وليس هناك طريق ظني لها وقع الكلام في حججته غير قول أهل اللغة الذي يأتي الكلام فيه في الفصل الثاني من شاء الله تعالى.

ثم إن الفرق بين النص والظاهر بعد اشتراكهما في الكشف عن مراد المتكلم الجدي. هو القطع بالمراد من النص واحتمال خلافه في الظاهر، لاحتمال أحد أمور..

الأول: خروج المتكلم عن طريق عقلائي المذكور واختراعه طريقاً آخر.

الثاني: عدم صدور الكلام لبيان المراد الجدي، بل لغرض آخر عقلائي كالخوف والتقية وغيرهما أو غير عقلائي

الثالث: غفلة المتكلم عن مقتضى الظهور أو عن إقامة القرينة الخاصة الموجبة لتبدله، لو فرض إمكان ذلك في حقه، كما في غير الشارع.

الرابع: ضياع قرائن احتفت بالكلام أوجب تبدل ظهوره

نعم، لا إشكال في عدم اعتناء العقلاء بالاحتمالات المذكورة بأجمعها، وأن الظهور هو المتع، فيدفع الأول بأصالة حري لعائن على مقتضى الطريق المألوف للعقلاء، ومن ثم سبق أن الحروح عنه يحتاج إلى دليل رادع، والثاني بأصالة لجهة المعول عليها عند العقلاء ويدفع لثالث أصالة عدم الخطأ والعملة المعول عليها في غير المقام أيضاً والرابع أصالة عدم لقريبة. ولولا ذلك لاختل نظام التفاهم.

هذا، والظاهر أصالة الظهور، المراجعة إلى كون مقتضى الظهور هو المراد الجدي للمتكلم تنبي عن أصول المذكورة بأجمعها، وترجع إليها فهي إجمال لمؤدياتها، وليست أصلاً برأسه في قبالتها.

وأما الأصول الوجودية الأخرى - كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق ونحوها مما يذكر في كلماتهم - فهي راجعة إلى أصالة الظهور ومن صغرياتها، فلا يعول عليها لو فرض انعقاد الظهور عن حلالها

كما أن الأصول لعدمية الأخرى - كأصالة عدم المحصص والمفيد ونحوها - إن أُريد بها نفي اتصال الأمور المذكورة بالكلام بنحو تقتضي تبدل ظهوره فهي راجعة إلى أصالة عدم لقريبة ومن صغرياتها وإن أُريد بها نفي الأمور المذكورة بخارج الكلام بنحو يرفع بها اليد عن مقتضى ظهوره بعد فرض انعقاده - كما هو غير بعيد - كانت من صغريات أصالة عدم تميز المعول عليها عند العقلاء أيضاً.

والظاهر أن ما ذكرنا أولى مما ذكره شيخنا لأعظم قبح من رجوع أصالة الحقيقة وأحواتها إلى أصالة عدم لقريبة، ومما ذكره بمحقق لحراساني قبح من إنكار أصالة عدم القريبة، ولاعترااف بأصالة ظهوره بدعوى: أن بناء العقلاء على إرادة الظهور ليس بتوسط نتائجهم عن عدم احتفاف الكلام بالقرينة، ومما

ذكره بعض الأعيان المحققين <sup>١</sup> بأن أصالة الظهور في قبال أصالة عدم القرينة، ومترتبة عليها موضوعاً، لأن أصالة عدم القرينة تنفتح ظهور الكلام، وأصالة الظهور تقتضي إرادة مقتضاء بعد الفراغ عن ثبوته، على تفصيل في كلامه.

وكذا ما تردد في كلمات بعضهم من جعل أصالة عدم الظهور في قبال أصالة الجهة. فإن جميع ذلك خلاف بظاهر، والظاهر ما ذكرنا. فلاحظ.

ثم إن ما ذكرنا من حجية الصور من المسلمات في الجملة، نعم وقع الكلام بينهم في بعض الموارد، ما لدعوى عدم بناء العقلاء عليها، أو لدعوى ردع الشارع عن مقتضى سيرتهم فيها واستقصاء الكلام فيها في ضمن مباحث..

## المبحث الأول

### في حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإلهام

عن المحقق القمي رحمته الله اختصاص الحجة بمن قصد بالإلهام، وربما يحمل عليه كلام صاحب المعالم رحمته الله في الدين رابع على حجة الخبر. وحاصل ما يستدل به لذلك أن أصابه بظهور مبية على أصالة عدم العلة المعول عليها عند العقلاء في جميع أمورهم، فكلما احتل إرادة المتكلم لخلاف ظاهر كلامه إما لعفته عن إقامة القرينة، أو لعلة السمع عن القرائن المكتومة بالكلام، فلا يعتنى بالاحتمال المذكور، لأصالة عدم الغفلة منهما. أما لو لم يثبت احتمال إرادة خلاف الظاهر عن احتمال العلة منهما فلا دليل على حجية الظهور في معرفة مراد المتكلم وحيث لم يكن وطيفة المتكلم تفهيم كل أحد، بل تفهيم خصوص من يقصد الفهم، وله تعمد إخفاء المراد عن غيره، فلا مجال لحجية الكلام في حق من لم يقصد بالإلهام، لاحتمال اختصاص من قصد بالإلهام بقرينة لم يصح عليها غيره، ولا يكون عدم اطلاعه عليها ناشئاً عن غفلة، ولا عن غفلة المتكلم، ليدفع الاحتمال المذكور بالأصل، بل لعدم حدوث الداعي لمتكلم في اطلاعه على القرينة، ولا دافع للاحتمال المذكور.

وليه: - كما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله وغيره - أن بناء العقلاء وأهل اللسان على العمل بالظواهر لا تبنى على خصوص أصالة عدم العلة، بل الأصل عندهم عدم الصارف عن ظاهر الكلام معضاً بعد الفحص عنه في مظانه، من



دون فرق بين المشافه وغيره، فادّعى رفع كتاب موجه من شخص إلى آخر بيد ثالث، فإنه لا يتأمل في استحراج مرد المرسل منه، بحيث لو كان مضمون الكتاب متعلقاً بعمله لم يكن له التساهل والتسامح معتذراً بعدم حجية ظهور الكتاب في حقه، لعدم كونه مقصوداً بفهمه به.

وعلى هذا جرت سيرة العلماء في الأحكام الكلية، حيث يأخذونها من ظواهر الأخبار، مع كون المقصود بالإنهام بها خصوص المحاطين بها - على تفصيل يأتي - وكذا في الأحكام الجزئية، كما في باب الوصايا والأقارير والعقود وغيرها، كما لا يخفى. فما ذكره رحمته من التفصيل غير ظاهر.

بقي في المقام شيء، وهو أن المحقق عليه السلام جعل ثمره التفصيل المتقدم عدم حجية الأخبار، لأن المقصود بالإنهام بها خصوص المحاطين. وكذا الكتاب بناءً على عدم كوننا مقصودين بالإنهام به، أما بناءً على كونه من باب تصنيف المصنفين بقصد به تفهيم كل من يطلع عليه فيكون حجة علينا وإن لم تكن محاطين به.

أما ما ذكره في الكتاب فقد ذكره شيخنا الأعظم رحمته مدعياً أن لازم التفصيل المذكور عدم حجية ظواهره مطلقاً وإن كان من باب تصنيف المصنفين.

وكان وجهه أن احتمال إرادة خلاف انطوائه لا يستند إلى احتمال غفلة المتكلم أو السامع عن القرينة، بل إلى احتمال صيغ قرائن كانت موجودة حين الخطاب به، ولا دافع للاحتمال المذكور إلا أصالة عدم القرينة، التي تقدم من المحقق عليه السلام إنكارها في غير مورد احتمال الغفلة.

وفيه أن احتمال صيغ القرينة لا يعنى به بعد فرض كون المتكلم في مقام تفهيم كل أحد بكلامه، إذ يلزمه حيث عدم الاعتماد إلا على القرائن التي من شأنها الوصول لكل أحد، ولو فرض صيغ القرينة كان فهم خلاف المراد

ناشئاً منه من دون تفصيل من المكلف.

ودعوى: أنه لا يقبح الاعتماد على القرائن التي من شأنها الوصول إلى جميع من قصد إفهامه وإن اختفت بسبب المكسبين أنفسهم، إذ لا يجب على الشارع إلا حفظ الواقع بالطرق المتعارفة.

لو تمت لا تنافي حجية الظهور بمقتضى مرض تعهد المتكلم به في حق كل من قصد إفهامه، لرجوعه إلى ظهور حال متكلم في عدم الاعتماد على القرائن المختفية، فاختلفاؤها خلاف فرض ظاهر تعهده وإن لم يقبح منه التعهد المذكور، وهذا بخلاف احتفاء القرينة في حق من لم يقصد به بالإفهام، فإنه لا ينافي ظهور حال المتكلم ولا تعهده.

وبالجملة: احتمال احتفاء القرائن مع فرض قصد متكلم تفهيم كل أحد كاحتمال نعت المتكلم بيان خلاف الواقع لمصلحة ملزمة لا ينافي حجية الظهور، وأما ما ذكره المحقق القمي رحمته الله من انحصار أصالة عدم القرينة باحتمال الغفلة، فهو على الظاهر لبيان سقوط انظهور مع احتمال احتفاء القرينة من دون تعهد من المتكلم، لا لبيان سقوطه مصفاً حتى مع تعهده. فلاحظ.

وأما ما ذكره في الأخبار فهو غير ظاهر في كثير الأخبار، وهي التي يرويها المخاطبون بها، لأن نفيها مبي على بيان المضمون لأجل العمل به والرجوع إليه، لا لمجرد نقل اللفظ، فيكون الناقل متعهداً بالمضمون، فيدرمه التعرض لجميع ما هو الدحيل فيه من قرينة حجية أو مذنية.

ولذا كان الظاهر أن اختلاف السج بالزيادة والنقصان إذا كان موجباً لاختلاف المضمون لحقه حكم التعارض، لأن صاهر من لا يروي الزيادة عدم وجودها، فيعارض ناقلها.

وعليه فاحتمال عدم وصول قرينة بحاصلة للمخاطب المقصود بالإفهام ناشئ من احتمال غفلة المخاطب عنه في مقدم تلقي المضمون من

المعصوم عليه السلام أو غفلته عنها في مقدم حكايته، أو تعمد خفائها، ويندفع الأولان بأصالة عدم الغفلة، والثالث بعرض حجية نقله، لكونه ثقة في نفسه.

نعم، قد يتم في الأخبار التي يرويها غير المحاطين بها، كما لو قال الراوي: سمعته يقول لرجل، أو سأه رجل، أو نحو ذلك.

وما ذكره شيخنا الأستاذ من كون المقصود به إفهام جميع السامعين لها، لا خصوص السائل، لأن الأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون أن عرض الجالس في محالسهم الاستفادة من سؤال السائس والتفقه به.

وإن لم يكن بعيداً، إلا أنه غير ماهر بنحو يعتد به في إثبات المطلوب، فلا يعد ترتيب الثمرة في مثل ذلك، كما ذكره لمحقق القمي رحمته الله.

لكن لأخبار المذكورة تشهد بعدم الفرق في الحجية بين من قصد بالافهام وغيره، لما أشرنا إليه من أن الثقل ليس لمحص حكاية اللفظ، بل لبيان المصموم من أحل الرجوع إليه والعمل به، وهو شاهد بأن عموم الحجية من الارتكاريات العامة التي جرى عليها الرواة ونقله الحديث والعلماء في مقام الاستدلال، وإليه يرجع ما تقدم من الاستدلال بسيرة العلماء في أخذ الأحكام الكلية من الأخبار.

ثم إنه قد يستشكل في الرجوع للروايات..

قارة: من جهة التقطيع الذي مرأ عليها، حيث يحتمل معه صياح القرينة، وأخرى: من حيث نقل بالمعنى، حيث أن السائل قد يخطئ في فهم المراد أو في أدائه بغير لفظه.

ويندفع الأول بما أشرنا إليه من أصالة عدم الغفلة، فانه حيث كان اثبات الروايات في الكتب بعد تقطيعها لأحل الرجوع إليها والأحد بمضامينها كان اللازم على مثبتها ملاحظة القرائن بدحية في فهم المراد، واحتمال غفلته مدفوع بالأصل.

ويندفع الثاني:- مضافاً إلى ظهور كلام الروي في أنه حاك باللفظ - بأن  
ظاهر النصوص المجوزة له حجته، لما هو المعنوم من أن الفرض من النقل هو  
الرجوع للحديث والعمل به، فالحكم بجوازه طاهر في حجته. ولا يبعد بساء  
العقلاء على ذلك أيضاً، لأصالة عدم الغفلة ونحطاً من النقل في فهم المعنى  
وأدائه.

ويكفي في الإعراض عن هذه التشكيكات لنظر في سيرة الرواة والعلماء  
قديماً وحديثاً، فإن اهتمامهم بتدوين الأحاديث واستدلالهم بها يوجب القطع  
بالمفروغية عن حجية ظهورها عند الكل، كما هو طاهر جداً.



## المبحث الثاني

### هل يعتبر في حجية الظواهر إفادتها الظن أو عدم الظن بخلافها أو لا؟

قال شيخنا الأعظم رحمه الله وربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية انظواهر إذا لم تعد الظن، أو إذا حصل الصريح المعتبر على خلافها لكن الإصناف أنه مخالف لطريقة أرياب اللسان في كل مكان.

وربما يدعى قصور سيرة العقلاء عن ذلك، لما به له بعض مشايخنا من أن المشاهد من طريقة العقلاء عدم تنعوب في الأمور المهمة على الظهور ما لم يحصل لهم انظر أو الاطمئنان بالمراد منه ولو بالاستزادة في القرائن الموضحة له.

لكنه مدفع بما به له أيضاً من اختصاصه بما إذا كان المطلوب تحصيل الواقع، دون ما لو كان المطلوب انحروح عن عهدة لتكليف ومسؤوليته، فإنهم يكتفون حينئذ بظهور لصوحه - بظهورهم - للتنجيز والتعذير وإن لم يوصل للواقع.

وبعبارة أخرى: عدم اعتمادهم على الظواهر في الفرض ليس لعدم حجيتها، بل لعدم كتمانهم بالحجة مع احتمال خطئها، لتعلق غرضهم بالواقع. ولعل مشأه أن إناطة الحجية بالصريح وحوداً أو عدماً يوجب عدم إنضباط موارد الحجة حتى يتكل عليها المتكلم، لاختلاف الظن الشخصي بحسب

الأحوال والأشخاص كثيراً، وذلك يوجب اضطراب باب التفاهم، ويتوقف معه الالتزام والاحتجاج بالكلام، بخلاف ما لو كان تدعياً للظهور، فإن صبطه سهل حينئذ، لتبعيته للمرتكزات العامة المشتركة غائب بين الكل، فيتسنى الاعتماد عليه في مقام التفاهم والالتزام به في مقام الاحتجاج ولتعذير والتجيز.

نعم، لا يبعد توقف العقلاء عن الاعتماد على الظهور مع وجود أمارات عرفية توجب الوثوق بوجود قرائن ترفع بها لبد عن أصالة عدم القرينة أو أصالة الجهة ونحوهما مما كان العمل بالظهور مبيهاً عليه، وإن لم يقطع بوجود القرائن المذكورة ولم تكن الامارات معتبرة

ولعله على ذلك تبني سيرة الفقهاء في محتتم العصور على طرح الروايات المتروكة والمهجورة بين الأصحاب، فإن هجرها قرينة عرفية توجب الاطمئان بعشورهم على خلل في ظهورها أو جهتها، وإن لم يقطع بذلك.

وإنما لا يكفي الظن أو الوثوق بعدم إرادة الظهور إذا لم يستند إلى أمانة تقتضي وجود القرينة بالسحر المذكور، بل استند إلى جهات خارجية لا تدخل لها بالظهور.

ولعله لذا لا يعنى بشهرة الفتوى على خلاف ظهور الرواية إذا لم يظهر منهم الهجر لها أو لظهورها، بل كان لأجل الاعتماد على دليل نوا على معارضته لها، أو لعدم اطلاعهم على الرواية، أو لحظتهم في فهمها، أو لسحر ذلك مما لا يوجب الوثوق باطلاعهم على ما يوجب التحس في ظهورها أو جهتها، فتأمل جيداً.

## المبحث الثالث

### في حجية ظواهر الكتاب الكريم

لقد حكي عن جماعة من لأخباريين المنع عن العمل بظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام، وهو ظاهر الوسائل.  
وقد استدل له بوجوه كثيرة بعضها ظاهر الوهن، وما ينبغي الكلام فيه وجوه..

الأول: - وهو عمدتها - المصوّض الكثير التي تعرض لكثير منها في الوسائل، وأنها في الباب الثالث عشر من أبواب صفات القاصي إلى ثمانين، ثم قال: «وتقدم ما يدل على ذلك، ويأتي ما يدل عليه، والأحاديث في ذلك كثيرة جداً... وإنما اقتصرنا على ما ذكرت لتجاوزه حد التواتر».  
وهي على طوائف..

الأولى: ما تضمن عدم حجية القرآن لا بعد الرجوع للأئمة عليهم السلام كصحيح منصور بن حازم: «وقلت لأبي عبد الله عليه السلام: .. وقلت للناس: أليس تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان الحجة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى ... فقلت: فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة لله على خلقه؟ قالوا: القرآن، فظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجح، والقدري، والزيدقي الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، فما قال فيه من شيء كان حقاً ... فاشهد أن عبداً لله كان قيم القرآن ... فقال: رحمك الله»<sup>(١)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٨، ١٢٩، باب ١٣ من أبواب صفات القاصي، حديث ١

ورواية عبدة السلماني، سمعت علياً عليه السلام يقول: «يا أيها الناس اتقوا الله ولا تفتوا بما لا تعلمون، فإن رسول الله ﷺ قال قولاً آل منه إلى غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه». فقام عبدة وعلقمة والأسود وناس معهم فقالوا: يا أمير المؤمنين فما يصنع بما قد خرب به في المصحف؟ فقال: «يسأل عن ذلك علماء آل محمد ﷺ» (١).

الثانية: ما تضمن اختصاص الأئمة عليهم السلام بعدم بالتأويل وأنهم الراسخون في العلم، وما تضمن تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فِي سُورٍ الذِّينِ اوتُوا الْعِلْمَ﴾ بهم عليهم السلام، وأن علم الكتاب عندهم، وإليهم ميراثه خاصة، وعهد بيانه إليهم، وهم المشبّهون، ووجوب الرجوع لهم في تفسير القرآن، وأن المتمسك بالقرآن هو الذي يأخذه منهم ومن سمرانهم إلى شيعتهم، لا عن آراء المجادلين وقياس العاسقين.

الثالثة: ما تضمن النهي عن تفسير القرآن مطلقاً، أو عن تفسيره بالرأي، أو من غير علم، وعن القول والمراء والحدس فيه، وأخذ من غير الأئمة عليهم السلام، وأن الرجل ينتزع الآية فيختر فيها أبعاد ما بين السماء والأرض، وأنه ما ضرب رجل القرآن بعرضه ببعض إلا كمر، ونحو ذلك.

الرابعة: ما تضمن أن للقرآن ظهراً وباطناً، وأن فيه ماسخاً ومنسوخاً، وأنه ليس شيء أبعد عن عقول الرجال منه، ومن تفسيره ونحو ذلك  
لكن النصوص المذكورة على كثرتها لا شاهد فيها بالمدعى.

أما الطائفة الأولى فالعمدة فيها صحيح مصور، وهو طاهر في إرادة لزوم نصب الإمام، ليكون حجة على الناس في رفع الاختلاف وبيان الحق، وأن القرآن لا يكفي في ذلك، وهو لا ينافي حجة طاهر لكتاب في مقام العمل كظاهر كلام الإمام عليه السلام الذي لا يرفع الاختلاف أيضاً فالمراد فيه بالحجة الحجة



الرافعة للاختلاف، لا الحجة التي يرجع إليها في مقام العمل.  
 وإن شئت قلت: ظهر كلام الراوي الإشارة إلى الواقع الخارجي الذي كان  
 عليه الناس، حيث تمسك كل فئة من القرآن بما يناسب رغباتهم وآراءهم  
 ليجادلوا به مع نجاهلهم لغيره، عسلة أو تعافلاً عن اشتماله على المجمل  
 والمتشابه والظهورات المتنافية، وعن عدم وفاء طواهره ببيان تمام الواقع،  
 لوجود غيره من الأدلة من سنة سي عليه السلام والأئمة عليهم السلام، وأن ذلك مسبب للتعرق  
 والانقسام في الأمة، ولا يمكن تحسبه إلا بصيب مرجع يحكم فيه ويبين ما خفي  
 منه، ولا ظهوره في الردع عن العمل بظاهر القرآن على أنه حجة كسائر المحجج  
 بعد الفحص عما ينافيها.

وأما رواية عبدة فهي وإن كان لها نحو تعلق بالمطلوب، لورودها في  
 الفتوى، إلا أنها مع ضعف سندها - لا يعلل حملها على بيان عدم جواز الاستعانة  
 بالكتاب الكريم وسنة النبي عليه السلام من دون رجوع للأئمة عليهم السلام تنبيهاً على مقام  
 أهل البيت عليهم السلام الذي كان مجهولاً حينئذ، كما يشهد به صدرها الطاهر في التنبيه  
 على عروص النسخ أو الكذب أو نحوهما مما يسمع من الاكتفاء بسنة  
 النبي عليه السلام، فإنه مسوق لبيان عدم حوار العمل بما روي منها على ما هو عليه  
 والاستعانة به عن أهل البيت عليهم السلام، ولا ينافي حجيتها بعد استكمال الفحص،  
 وحينئذ فيراد بالرجوع في ما أحد من الكتاب لعلماء آل محمد عليهم السلام قبول ما يرد  
 عنهم فيه، وعدم الاستعانة عنهم به، كما هو طريقة العامة، فلا ينافي حجيته بعد  
 الفحص وعدم العثور على ما ينافي منهم عليهم السلام.

وأما لطائفة الثانية فهي - على كثرتها - أجيبية عما نحن فيه، إذ لا تدل إلا  
 على لزوم قول ما يرد من لأئمة عليهم السلام في تفسير القرآن وتأويله وعدم الاستعانة  
 عنهم به وفي تأويله، كما عليه العامة، لا عدم حجية طاهره إذا لم يرد منهم ما  
 ينافي.

وليس معنى لزوم أخذه منهم ~~شيئاً~~ دون غيرهم إلا أخذ ما احتاج إلى التأويل والتفسير، لا أخذ ما هو ظاهر بنفسه، إذ لظاهر يصل بنفسه عرفاً بلا حاجة لأن يؤخذ من أحد كما أن إرثه ليس إلا يورث ما اختص بالنبي ﷺ من علمه وخفي على الناس، ولا يشمل مثل الظواهر التي تظهر لعموم الناس.

ومنه يظهر حال الطائفة الثالثة، فإن الأمور المذكورة فيها لا تنافي حجبة ظواهر القرآن، لعدم ابتناء العمل بها على التفسير والتأويل، ولا على القول فيه بغير علم، وليس هو من انتزاع الآية، ولا من ضرب بعض القرآن ببعض، لظهورهما في ابتناء أخذ المعنى على التكلف والعناية أو التحكم.

ومثلها في ذلك الطائفة الرابعة، فبدون وجود الظهور والظن والناسخ والمنسوخ وغيرها في القرآن لا ينفى حجبة ظاهرها بالطرق المقررة في سائر الظواهر، نعم يمنع من الأخذ بالظهور البدوي من دون نظر في القرائن الأخر التي يكون بالنظر إليها من المتشابهة.

وليس معنى بعده عن عقول الرجال تعذر حصول شيء منه لهم، بل بمعنى تعذر الوصول على تمام ما يقصد به، كما هو ظاهر ما في رسالة شبيب بن أنس عن الصادق عليه السلام، قال: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قل: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً، ويملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين يزل عيهم ... وما ورثت الله من كتابه حرفاً»<sup>(١)</sup>. بل هو صريح ما في رواية الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسماً منه يعرفه العالم ولجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفى ذهنه، ولطف حسه، وصح تميره، ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته ولراسخون في العلم»<sup>(٢)</sup>.

(١) الوسائل ج ١٨: ٢٩، باب ٦ من أبواب صفات القاضي حديث ٢٧

(٢) الوسائل ج ١٨: ٤٣، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، حديث ٤٤

كيف ولا إشكال - وبضممة بعض الروايات - في أن بعض ظواهره مرادة، وهي مما تصل له العقول.

وبالجمعة التأمل في الروايات المذكورة المتقدمة وغيرها على كثرتها شاهد بورودها لردع عن الاستعانة بالقرآن عن الأئمة عليهم السلام، أو في مقام النهي عن تأويل محملاته وصرف ظواهره بالاجتهاد والاستحسانات التي ما أنزل الله بها من سلطان، أو عن الأحاد - مشبهة من دون تأمل في القرائن الأخرى، أو نحو ذلك مما هو أجنب عن محل الكلام

على أنه لو فرض عدم ظهور جميع النصوص المذكورة في ما ذكرنا تعيين حملها عليه أو على نحوه مما لا بد في المطلوب لأجل النصوص الكثيرة الظاهرة في حوز الرجوع لظواهر الكتاب والعمل بها، كحديث الثقلين ونحوه مما دل على حمية الكتاب والسنة، وحديث عرض الأحبار على الكتاب وأحاديث الترحيع بينها بمعرفة

وما في الوسائل من أن العمل حيث لا يمكن الكتاب والسنة لا بالكتاب وحده. كما ترى! فإن معاد النصوص مدعى دلالتها على المنع ليس هو المعنع تعدياً عن العمل به إلا بصحيفة السنة، بل المعنع لعدم إمكان الإطلاع على معناه إلا بشرحه فيها، وحيث لا بد من تعرض النصوص الشارحة كيف يكون مرجحاً لها مع فرص إجماله وتعذر الإطلاع على معناه ١٩ بل كيف يمكن مع ذلك طرح الأخبار به لو خالفها، أو كونه قرينة عليها لو وفقها ١٩ كما تضمنته نصوص العرض، وكيف يكون المشروع تابعاً والحاكم محكوماً ١٩

ومثل النصوص المتقدمة النصوص الكثيرة الواردة في الموارد الخاصة المتفرقة التي يظهر منها المصروعية عن حوز الرجوع للقرآن والاحتجاج بظواهره، وقد تعرض لبعضها شيخنا الأعظم عليه السلام، ولا مجال لاستقصائها.

وعلى هذا جرت سيرة الأصحاب قديماً وحديثاً، فقد عرفوا بالرجوع

للكتاب والاستدلال به متسالمين على حجيته، حتى اشتهر بينهم عدّه أول الأدلة الأربعة، وتقديمه على سائر الأدلة الظنية، مع أن النصوص المتقدمة نصب أعينهم قد تضمنتها كتبهم، وحفظتها صدورهم، ووعتها قلوبهم، وما ذلك إلا لعدم صلوحها بنظرهم للردع عن حجيته، ولا سمع عن العمل به

وبهذا يظهر حال بقية الوجوه التي استدل بها للاجباريين، فقد استدل لهم بوجوه كثيرة لا مجال للتعويل عليها بعد ما عرفت من إجماع الأصحاب وتسالمهم على حجية ظواهر الكتاب.

مع أنها في أنفسها غير صالحة للاستدلال.

منها: ما عن السيد الصدر - على اضطراب كلامه - من أن الظواهر من المتشابه الذي ورد النهي عن العمل به في الكتاب والسنة، وأن المحكم خصوص النصوص القطعية الدلالة ولو فرض اليك في شمول المتشابه للظواهر كفى في منع العمل بها.

وفيه: أن المتشابه هو المحتاج للتأويل - كما تضمنته الآية الكريمة - إما لإجماله في نفسه، أو لمصادمته لظهور مثله، أو لدليل قطعي مانع من البناء عليه، ولا يشمل الظواهر التي لا معارض لها والتي يبنى العقلاء على العمل بها.

ومن ثم كان ظاهر الآية الكريمة لمفروضة عن حرمة العمل بالمتشابه، لا النهي عنه تأسيساً ردعاً عن طريقة العقلاء في العمل بالظواهر.

ولو فرض إجمال المراد بالمتشابه لزم الاقتصار فيه على المتيقن، فلا ينهض لإثبات الردع عن الظواهر، ويلزم العمل بها، لأنه مقتضى الأصل الذي اعترف به في كل ظاهر.

ومنها: أن ما دل من الروايات على وقوع التحريف في القرآن مانع من العمل به، لاحتمال صياح القرائن الموجبة بتدول ظهوره، ولا مجال للرجوع لأصالة عدم القرينة في الظواهر التي وصفت ليلاً، لعدم بناء العقلاء عليها في مثل

ذلك، خلافاً لما يظهر من شيخنا لأعظم رحمته في المقام من عدم سقوط الظواهر لتي بأيدينا إلا مع العلم الإجمالي فمنجز بوجود الخلل فيها.

وفيه: أنه يصعب جداً البقاء على التحريف مع ما هو المعلوم من اهتمام المسلمين بحفظ القرآن في الصدور والروبر، ومدارسته من الصدر الأول، بنحو لا يتهاى لأحد تضييعه بالتحريف، كما أطال الكلام فيه السيد المرتضى رحمته وغيره، فلو فرض صحة النصوص الدالة عبه، وتعذر حملها على معنى آخر لزم التوقف وردها إلى أهلها رحمته فانهم عدم بما أريد بها.

على أن ما تقدم من النصوص الكثيرة الصريحة في جواز العمل بظواهر القرآن شاهد بعدم كون التحريف - لو فرض وقوعه - مانعاً من ذلك، إما لعدم وقوعه في آيات الأحكام، أو لكونه في كلام مستقل لا دخل له بالظهورات الواصلة، أو لغير ذلك، كما سيأتي له غير واحد.

ومنها: أن العلم الإجمالي بطرء التخصيص والتفديد والتجوز وغيرها في طواهر الكتاب مانع من الرجوع إليها.

وفيه أن العلم المذكور إنما يمنع عن العمل بالظواهر قبل الفحص عما ينافيها، لا مطلقاً، لا يحلله بالعلم بوجود المقدار الكافي بالفحص، كما هو الحال في ظواهر الأحبار أيضاً، على ما يذكر في مسألة وجوب الفحص عن المحقق قبل العمل بالعلم، وفي شرائط الرجوع الأصول العملية وغيرها. وهناك بعض الوجوه الأخر راجعة إلى ما تقدم، أو بينة الوهن، فلا ينبغي أن تسطر وتذكر بعد ما عرفت، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والسداد.



الْقَضَاءُ الشَّامِلُ  
لِحُكْمِ قَوْلِ الْعَوَّلِ



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

## الفصل الثاني في حجية قول اللغويين

لا إشكال في أن الظهور الذي تقدم اعتباره هو الظهور الحاصل الحاصل من مجموع الكلام، الذي قد يكون على طبق لظهور الوعي للمعردات، وهو ظهورها في معانيها الموضوعية لها، وقد يكون على خلافها بسبب القرائن الوعية أو الشخصية المحيطة بالكلام الموحدة للخروج عن مقتضى الوضع. نعم، مع عدم القرينة الموحدة عن مقتضى الوضع لا إشكال في ظهور الكلام في المعنى الموضوع له، فيكون هو المنع ومن ثم ذكرنا أن أصالة الظهور من صغريات أصالة الحقيقة راجعة إليها. ولد كان تشخيص ظهور المعردات الوعية اشبع لوصفها مهماً في لمقام ولا كلام مع القطع بذلك للتبدر أو تنافق اللغويين أو غيرهما، وإنما الكلام في حواز الرجوع للغويين في ذلك وحجية قولهم فيه مع عدم حصول القطع منه، فقد ذهب إليه جماعة. وقد استدل عليه بوجوه..

**الأول:** إجماع العلماء عملاً على الرجوع لهم والاستشهاد بكلامهم لمعرفة المراد بالكلام من غير تكبر من أحد

ويشكل: بقرب كون رجوعهم لهم بتحصيل الاطمئنان من قولهم أو القطع بالمعنى، إما لانفاهم، أو لقرائن خارجة تقتضي ذلك، أو للاستعانة بهم في معرفة موارد الاستعمال إلى غير ذلك مما يجمع من الجرم بائناء رجوعهم لهم على البناء على حجية قولهم، فصلاً عن لانفاق عليها بحو يكشف عن



ثبوتها شرعاً.

الثاني: أنه مقتضى سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، حيث لا إشكال بينهم في الرجوع في كل من إلى أهله، ومنه المقام.

وفيه.. أولاً: أنه لم يتصح خبرة اللعوب بتعيين المعاني الموضوعة لها، فإنه وإن كان ظاهرهم التصدي لذلك لا لتعيين موارد الاستعمال، إلا أن الظرف في كتبهم يمنع من الثقة بخبرتهم، لكثرة المعاني التي يذكرونها للفظ الواحد بحو يطمئن بعدم وضعه لجميعها استقلالاً، وأن مستندهم في ذكرها محض الاستعمال فيها مع المعلة عن أن خصوصيات كثير منها ناشئة من خصوصيات الاستعمال، ولم تؤخذ في معنى وصفاً.

وثانياً: أنه لا وثوق بتنفيذهم في ثبوت الاستعمالات التي يستنبط منها المعنى بالوجه المعتبر من عدم أو علمي بل من القريب جداً تسامحهم في ذلك كثيراً، فلا مجال للتعويل عليهم بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة.

نعم، قد يستأنس بما ذكروه سحوا يكون من مقدمات تشخيص الظهور واستنباطه بنظر الباحث واجتهاده.

وثالثاً: أن من المعلوم تسامحهم في تحديد المعنى ومبناهم على الإشارة إليه إجمالاً من دون ضبط له بالنحو لجامع لمانع، ومن ثم اشتهر أن تعاريفهم لفظية لا حقيقية، ومعه لا مجال للرجوع لهم لمعرفة المعنى تفصيلاً، وأما معرفته إجمالاً فلا أثر لحجبة قولهم فيها، لتيسر لقطع به غالباً ولو بعد الرجوع لهم.

ورابعاً: أن جواز الرجوع إلى أهل الخبرة يختص بمن لا يتيسر له الاجتهاد في موضوع خبرتهم، والظاهر تيسر الاجتهاد للفقهاء في تشخيص الظهور الذي هو المهم في المقام، نكتة مورد الاحتياج لذلك في الأحكام الشرعية، وتيسر مقدمات الاستنباط ولو بعد الرجوع بهم، بنحو لا يعلم بانهم أوصل منه نوعاً فلاحظ.

أما ما ذكره بعض الأعظم رحمته من احتصاص بناء العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة بما إذا حصل الوثوق بقولهم، وهو لا يحصل من قول اللغويين. فإن أراد به اعتبار حصول الوثوق الشخصي فهو غير ظاهر من سيرة العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة.

وإن أراد به أن قول اللغويين ليس من شأنه أن يوجب الوثوق نوعاً بنحو يصح التعويل عليه عند العقلاء. فلعله راجع إلى ما ذكرنا.

ثم إن سيدنا الأعظم رحمته قد استشكل في الاستدلال المذكور: بأن الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحديثة المنية على الاجتهاد وأعمال النظر، وليس منها تعيين معنى اللفظ، حيث يكون الاستناد فيه على المقدمات لقريبة من الحسن، فهو نظير نقل الخبر بالمعنى، لا يدخل في باب قول أهل الخبرة بالمعنى المذكور، بل في باب خبر الثقة، فيسفي الاستدلال عليه بعموم قبول خبر الثقة في الأحكام، لأن خبر اللغوي وإن كان عن الموضوع، لا عن الحكم - كالمعنى - إلا أن المراد بقبول خبر الثقة في الأحكام كل خبر يتهي إلى الخبر عن الحكم الكلي ولو بالالتزام، ومنه المقام، فلا يعتبر فيه عدالة والعدد بخلاف الخبر عن الموضوع الصرف الذي لا يقتضي إلا الحكم الجزئي.

أقول: تعيين المعنى إنما يتهي على الحدس القريب من الحسن إذا كان مبتئياً على التبادر - كما في النقل بالمعنى ومعرفة أهل اللغة بلغتهم - أو كان مبتئياً على استفاضة النقل من أهل اللسان وتسامهم أما لو كان مبتئياً على استنباط المعنى من الاستعمالات بعد تأمل فيها، وتمييز حقائقها من مجازاتها، وتعيين الخصوصيات الاستعمالية من الخصوصيات لوصفية وبحو ذلك، كما هو الحال في المفاهيم ذات الحدود الخفية، فهو مبني على الحدس والاجتهاد الملحق لصاحبه بأهل الخبرة، كما اعترف به رحمته.

وحجية قول أهل اللغة في الأول لا أهمية لها غالباً، لغلبة نيسر معرفة

المعنى للباحث نفسه في مثل ذلك ولو بصيغة ذكرهم له، ولا سيما مع كون الوجه المذكور لا يقتضي علماً تعين المعنى بوجه تفصيلي، بل إجمالي، وإسما المهم حجبة قولهم في شيء لو عرض خبرتهم، لصعوبة تمييزه على الباحث نفسه، كما لا يخفى.

هذا، مع أن التأمل في ما سبق ما وفي غيره يمنع من الوثوق باللفظيين بنحو يدرج خبرهم في خبر الثقة فتأمل جيداً

الثالث: أنه لو لم يرجع لقول اللعويين لزم انسداد باب العلم باللغة، إذ الغالب احصار معرفة أصل المعنى إجمالاً أو خصوصياته تفصيلاً بالرجوع لهم، ومع انسداد باب العلم بنوعين تنزل لفظن الحاصل من قولهم.

وفيه.. أولاً: أنه لا أثر لانسداد باب العلم باللغة إلا من حيث إلفاده إلى انسداد باب العلم في عالمة الأحكام الشرعية، وهو لا يلزم في المقام، لقلة الأحكام المتعققة بالمفاهيم المجهلة التي لا ينسب للمعقبه تشخيص ظهور الأدلة المتعرضة لها بنفسه ولو بمعونة الرجوع بهم، فلا يلزم من الرجوع للأصول فيها مخالفة قطعية، فضلاً عن الخروج عن الدين، كما لا يلزم من الاحتياط فيها الحرج، فضلاً عن اختلال الطام، كي يتعين معه الرجوع للفظن حكومة أو كشماً. وثانياً: أنه لو تم اقتضى الاكتفاء بكل ظن، لا بخصوص ما يحصل بقول اللعوي، إلا أن يكون هو المتيقن مع حرص إهمال نتيجة دليل الانسداد. وهو غير ظاهر.

وثالثاً: أن ما عرفت من الإشكال في حرة اللعويين والثقة بهم يمنع من حصول الظن بقولهم.

تنبيه:

ذكر بعض الأعظم رحمته أنه بعد الفراغ عن عدم حجية قول اللغويين فلو حصل الوثوق بالمعنى من قولهم أوجب ظهور اللفظ فيه، ولا يكون الوثوق بالمراد مستنداً لأمر خارجي غير معتبر، بل يدعي المورد في كبرى حجية الظهور بالخصوص، لأن الوثوق بالمعنى لو حصل قبل إلقاء الكلام لأوجب ظهور اللفظ فيه قطعاً، فكذا بعده، لعدم معقولة الفرق.

وفيهِ، أن الوثوق بالمعنى - سواء حصل من قول المعويين أم من غيره - لا يوجب إلا الوثوق بالظهور، سواء حصل قبل إلقاء الكلام أم بعده.

وحيثُ فحيث كان موضوع الحجة هو الظهور الواقعي فلا بد من إحرازه بعلم أو علمي، ولا يكفي مجرد الوثوق إذا لم يستند إلى حجة، كما هو المفروض، إلا أن يراد به العلم العادي، ليكون حجة بنفسه، فلاحظ.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی



الْفَضِيلُ بْنُ الْبَاقِلِ

حَكِيمٌ لَا حَمَاحَ الْمُنَقُولِ



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## الفصل الثالث

### في حجية الإجماع المنقول

لا يخفى أن الكلام في هذه المسألة متفرع على القول بحجية خبر الواحد، حيث قد يدعى أن حجية خبر الواحد تستلزم حجية نقل الإجماع بخبر الواحد، لأنه من أفرادها، فكان المناسبت التعرض بها بعد الكلام في ذلك، إلا أن شيخنا الأعظم رحمته الله حيث حررها هنا وتبعها جماعة من تلاميذنا تأخر عنه تأملناهم في ذلك.

هذا، وينبغي تقديم أمور تنفع في تحرير الكلام...

**الأمر الأول:** اشتهر ذكر الإجماع في أدلة الأحكام في كلمات أهل الاستدلال، وقد صرح أصحاب بأن الإجماع ليس حجة بعينه، بل الملاك في حجتيته موافقة المجمعين للإمام عليه السلام فالحجة قوته، لا أقول لهم، إذ لا مرجع للأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله إلا الكتاب الكريم والعتر الطاهرة، ولا عبرة بأقول الأمة إذا خالفتهما.

نعم، قد يستكشف قوته عليه السلام من أقولهم، فلا أثر لأقوالهم إلا من حيث الكشف عن الحجة.

**الأمر الثاني:** بعد ما عرفت من أن حجية إجماع منوطة باتفاق الإمام عليه السلام من المجمعين لإحراز رأيه عليه السلام يكون بأحد وحوه..

**الأول:** العلم برأيه عليه السلام بطريق الحسن أو بضريق ملحق بالحسن، كالتواتر.

**الثاني:** إحرازه حدساً بقاعدة النصف، التي حكى عن الشيخ عليه السلام البناء



عليها، بل امتناع الاستدلال بالإجماع لولاها وهي راحة إلى امتناع اتفاق الأمة في عصر على خلاف رأي الإمام عليه السلام، بل يجب عليه عليه السلام إزاحة العلة بالظهور أو إظهار من يبيح الحق في المسألة، فمضى تم اتفاقهم كشف عن موافقتهم له عليه السلام وإن كان التحقيق عدم تمامية القاعدة.

الثالث: إحرازه حدساً بمقدمات نظرية يختلف الناس فيها، كحسن الظن بالمجمعين، بنحو يمتنع عادة اتدافعهم على الخطأ مطلقاً، أو في خصوص الواقعة، لكونها مورداً للاشكاء، امتنع من حتماء حكمها عليهم، أو نحو ذلك.

الأمر الثالث: لما كان ملابح حجية الإجماع موافقة الإمام عليه السلام للمجمعين فرسما يظهر من كلام بعضهم أن لإجماع في الاصطلاح هو الاتفاق المشتمل على قول الإمام عليه السلام بحيث يكون ظاهر ناقل الإجماع مع عدم القرينة العارضة هو بقل قول الإمام عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين.

لكنه خلاف الظاهر بل ظاهرهم إرادة إجماع العلماء أنفسهم، فليس المنقول إلا قولهم، كما يشهد به مقابلة الإجماع في كثير من الموارد بالخلاف، واستثناء بعض الأشخاص من الإجماع وغير ذلك مما يظهر منه عدم إرادة المعنى المذكور

بل هو كالصريح في مثل قولهم: أجمع علماءنا، أو أصحابنا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام.

نعم، قد يحتمل إرادة دخول الإمام عليه السلام في المجمعين من مثل قولهم: أجمعت الأمة، أو المسلمون، أو أهل الحق، أو الطائفة، أو نحو ذلك.

وبالجملة: دعوى ظهور كلام ناقل الإجماع في نقل قول الإمام عليه السلام مع المجمعين في غير محلها، بل ظاهره غالباً إرادة نقل أقوال العلماء وحدهم، وإن كان مستلزماً لقول الإمام عليه السلام بنظر ناقل.

ولاسيما إذا نقل الإجماع في مقام الاحتجاج، لظهوره في خصوصية

اتفاق الجميع في الاحتجاج، وإن كان من حيث استمراره للحجة، لا في كون الاحتجاج بقول البعض - وهو الإمام عليه السلام - ولا أثر للباقيين.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته الله ذكر أن الإجماع اصطلاحاً مختص باتفاق أهل العصر الواحد، واستشهد بكلمات بعضهم.

وهو وإن ناسب طريقة القائلين بقاعدة للطف، إلا أنه لم يتضح بوجه معتد به بنحو يصلح لتحديد مصطلحهم بذات لتحمل كلماتهم عليه عند الإطلاق.

ولاسيما مع ظهور كثير من كلماتهم في الفقه في إرادة إجماع جميع العلماء، كما يشهد به مقابلة الإجماع بالحلاب، بنحو يظهر منه إرادة الخلاف ولو بين أهل العصور المختلفة، فلا مخرج عن مقتضى الإطلاق الظاهر في إرادة علماء جميع العصور.

نعم، الإطلاق بطريق حسي على فتاوى جميع علماء العصر الواحد فضلاً عن فتاوى علماء جميع العصور لا يتسنى عادة لأحد، خصوصاً المتأخرين، مع تباعد الأمكنة، وعدم ضبط فتاوى كثير من العلماء، إمّا لكونهم مغفورين لا ظهور لهم، أو لضياغ فتاواهم، بل ربما لا يكون لبعضهم فتوى في المسألة، لعدم نظره في أدلتها.

فلابد من توجيه كلام مدعي الإجماع، إمّا بحمله على إرادة خصوص أهل الفتاوى الظاهرة أو أهل الكتب المشهورة أو نحو ذلك، وإمّا بحمله على إرادة الكل مع كون الإطلاق عليهم بطريق الحدس، لاستبعاد مخالفتهم لمشهورين، أو لابتناء المتوى على أصل أو قاعدة إجماعية بنظر مدعي الإجماع، كما تعرض لذلك شيخنا الأعظم رحمته الله وأطل الكلام فيه

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه حكى عن جماعة أن ما دل على حجية خبر الواحد في الأحكام يقتضي حجية لإجماع لمنقول لأنه من أفراد، لرجوع

دعوى الإجماع إلى حكاية قول الإمام عليه السلام أو رأيه، بل ربما قيل: إنه من الخبر العالي السند، لأن مدعى الإجماع يحكي عنه عليه السلام بلا واسطة.

والذي ينبغي أن يُقدّر، إن حجة نقل الإجماع بملاك حجية خبر الواحد مبني على أحد أمرين:

الأول: أن يكون مرجع كلامنا في الإجماع إلى نقل قول الإمام عليه السلام في ضمن أقوال المجتمعين.

الثاني: أن يكون ما ينفقه من الأقوال ملزماً عقلاً أو عادة لقول الإمام عليه السلام، فيكون خبره حجة فيه، بناءً على ما هو الظاهر من حجية الخبر في لازم مؤداه، وإن لم يقصد المنعبر بالإخبار عنه.

أما الأول فهو بعيد عن ظاهر كلام أكثر نقلة الإجماع، كما سبق.

مع أنه لا مجال لحجته (مع عدم كون ناقل الإجماع من أصحاب الأئمة عليهم السلام)، لعدم اطلاعه على آرائهم من السؤال وبحوه من الطرق الحسنية كما يبعد اطلاعهم عليها من طريق ملحق بالحس، كالتواتر الموجب للمعلم لكل أحد، وإلا لكان ذكره في مذهب الاستدلال أولى من ذكر الإجماع، لأنه أصرح في بيان الحجة.

مع أنه يكفي في عدم قبول نقل إجماع الشك في ذلك بعد عدم ظهور كلام الناقل فيه، إذ لو سلم ظهوره في نقل قول الإمام عليه السلام فلا ظهور له في اعتماده على الحدس الملحق بالحس، لاحتمال اعتماده على خبر من لا يوجب خبره العلم بعيره، فيكون بمنزلة رواية مرسلة ليس بحجة.

على أن الظاهر بل المقطوع به بناء النقل - لو تم ظهور كلام الناقل فيه - على الحدس، لقاعدة اللطف أو غيره مما تقدم، ومثل ذلك خارج عن عموم أدلة حجية خبر الثقة في الأحكام، لاحتصاصها بالإخبار عن حس أو حدس قريب منه، وقبول الخبر عن حدس، بما هو من باب الرجوع إلى أهل الخبرة،

الذي لا يصح من المجتهد، بل يجب عليه إعمال جهاده بنفسه.  
ومما ذكرنا يظهر حال ما عن بعض من حجية الإجماع المنقول من  
القدماء، بدعوى احتمال كون مستندهم في ذنب هو السماع من المعصوم ولو  
بالواسطة، لقرب عصرهم من عصر الحضور  
إذ لو فرض حصول الاحتمال المذكور فلا مجال للتحويل عليه بعد ما  
عرفت

وأما الثاني فلا مجال لإحرازه بعد ما عرفت من أن كلام ناقل الإجماع وإن  
كان ظاهراً تدوياً في إرادة النقل عن جميع العلماء في جميع الأعصار، وهو لو تم  
ملازم لقول الإمام عليه السلام عادة، لا أنه بعد العلم بامتناع الاطلاع على  
أقوالهم بطرق حسية لا بد من حمله على إرادة النقل عن بعضهم أو عن جميعهم  
اعتماداً على الحدس، ومثل ذلك لا يستلزم عادة قول لإمام <sup>عليه السلام</sup> حتى ينفع في  
المقام

ثم إن بعض الأعظم <sup>عليه السلام</sup> ذكر أن إجماع لأصحاب يكشف عن دليل معتبر  
عندهم حمي علينا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على  
وفق ما اتفقوا عليه، وإلا احتمل استنادهم إليها، لا إلى دليل آخر وراءها، وحيث  
فلو فرض كون ناقل الإجماع مثل الشهيد والمحقق والعلامة <sup>عليهم السلام</sup> تعين اعتبار  
حكايته، لأنهم يحكون نفس الفتاوى بنسب لإجماع لكاشفة عن الدليل  
المعتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة في البين، بخلاف ما لو كان الحاكم من  
المتقدمين عليهم، لأن لغالب ابتناء حكايته لإجماع على الأصل أو القاعدة  
بنظرهم، لا على حكاية نفس الفتاوى.

أقول: الاتفاق منهم على الفتوى لا يستلزم وجود دليل معتر وقفاً، إذ كما  
أمكن خطأهم في الاستناد إلى الأصل أو لقاعدة أو دليل الموجود في المسألة،  
يمكن خطأهم في الأدلة التي اعتمدها وخفيت علينا.

نعم، هو يكشف عن وجود دليل معتبر عندهم، كما تكشف فتوى العدل الواحد عن وجود دليل معتبر عنده، وذلك بنفسه لا يكفي في الحجية، كما لا يخفى.

مع أن الفرق في الحاكي بين مثل المحقق ومن تقدمه - لو تم - لا ينفع بعدما عرفت من امتناع اضلاع الحاكي على فتاوى الكل حساً، بل لابد من توجيه حكايته بما تقدم المانع من الاعتماد عليه.

فالانصاف أنه لا مجال لحجية الإجماع المنقول بنفسه.

نعم، قد تشهد القرائن في بعض المقدمات بمطابقته للحكم الواقعي، أو للدليل المعتبر، وهو يختلف باختلاف باقني الإجماع، والمسائل المنقول فيها، والمجتهدين الذين يرجعون للنقل، كما قد يحصل العلم بالحكم من دهاب المشهور، أو تسالم جماعة قبيحة عليه أو غير ذلك مما لا ضابط له، ليرجع إليه.

الفصل الثاني

الحجبة الشريفة الفاتحة



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

## الفصل الرابع في حجية الشهرة الفتوائية ذكروا أن الشهرة..

قارة: تكون في الرواية، وهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة  
ومعروفيتها عندهم وتسالهم عليها، في قبل الحديث النادر الذي ينفرده  
البعض.

وأخرى: تكون في العمل بالرواية أو في الأعراس عنها في مقام  
الاستدلال.

وثالثة: تكون في الفتوى مع قطع النظر عن الحكم.

والأولى من المرجحات في باب تعارض الرويات.

والثانية هي التي قيل: انها تحجر الحديث الضعيف وتوهن الحديث  
الصحيح. وقد أشرنا في آخر مبحث حجية بصوهر إلى وجه الثاني. ولعله يأتي

في مبحث حجية خبر الواحد الكلام في وجه الأول

وأما الثالثة فهي محل الكلام في المقام

وقد ذكر شيخنا الأعظم رحمته أنها تحصل بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين،  
سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف، أم لم يعرف الخلاف والوافق من  
غيرهم.

وقد حكى عن بعضهم حجيتها، وقد استدل عليها.

قارة: بما دل على حجية الخبر بضميمة الأوثية، لأن الطر الحاصل منها



أقوى من الظن الحاصل منه.

وأخرى: بما تضمن الترجيح بين الروايات المتعارضة بالشهرة، كما في المقبولة والمرفوعة.

وثالثة: بأنها مقتضى التعليق في آية البأ بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَصِيحُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصَحِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، بتقريب: أن المراد من الجهالة السفاهة، فتدل بمقتضى التعليق المرجح لتخصيص الحكم بمورده على جواز الاعتماد على ما لا يكون لاعتماد عليه سفاهة، ومنه الشهرة المذكورة. والكل كما ترى!

إذ يندفع الأول: بأن المدعى إن كان هو الأولوية الظنية فهي - مع عدم تماميتها كما يأتي - أو هن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها، كما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله. وإن كان هو الأولوية القطعية فهي ممنوعة..

قارة: لعدم ثبوت كون إعادة بطن هي الملاك في حجية الخبر، كيف ولا إشكال في عدم حجيه كثير مما يفيد لظن غيره<sup>١٢</sup>.  
وأخرى: لعدم اطراد أقوائية بطن الحاصل من الشهرة من الظن الحاصل من الخبر.

ويندفع الثاني..

قارة: بما عرفت من أن المرجح هو الشهرة في الرواية الموجبة لعدم الريب فيها، لا الشهرة في الفتوى نهي هي محل الكلام هنا. وما قيل من عموم الشهرة المذكورة في الأدلة لهما، يظهر وهنه بأدنى تأمل فيها، كما تعرض له غير واحد بما لا ينبغي الإطالة فيه.  
وأخرى: بأن الترجيح بالشهرة لا يستلزم حجيتها في نفسها في غير مورد

التعارض، إذ لا تلازم بين مرجحية الشيء وحجته.

ودعوى: أن إطلاق قوله **المثلث**: «خذ بما اشهر بين أصحابك» كما يقتضي

ترجيح المشهور من الخبرين يقتضي ترجيح مشهور من الفتويين.

مدفوعة: بظهوره في ترجيح المشهور من الدليلين بعد الفراغ عن

دليليتهما ذاتاً، لا في كون الشهرة مرجحة في مورد التعارض لما لا يكون دليلاً

بذاته كالفتويين، بحيث تكون الشهرة هي الملائكة في الدليلية.

مع أنه إطلاق فيه يشمل غير الخبرين بعد احتصاص السؤال بهما.

وبدفع الثالث: - بعد تسليم أن المراد بالجهالة لسفاهة، على ما يأتي

الكلام فيه في بحث خبر الواحد -

قارة: بأن تخصص الحكم بمورد التعليل إما يكون بالإضافة إلى

موضوعه لا في غيره، فإذا قيل لا تأكل الرمان لأنه حامض، دل على احتصاص

النهي بالحامض في خصوص الرمانة لا مطلقاً، فلا يثالي النهي عن غير

الحامض من الرمان، ففي المقام يدل التعليل على احتصاص النهي بخبر الفاسق

الذي يكون الاعتماد عليه سفهياً، دون خبر العاسق الثقة الذي لا يكون الاعتماد

عليه سفهياً، ولا يقتضي حجية خبر الخبر مما لا يكون الاعتماد عليه سفهياً.

وأخرى: بعدم وضوح كون الاعتماد على الشهرة غير سفهية، لعدم

وضوح اعتماد العقلاء عليها مع قطع النظر عن دليلها. بل هو من سنخ التقليد

الذي لا ينبغي عندهم لمجتهد القادر على استنباط الحكم بنفسه.



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی

الْقَضَاءُ الْمُسْتَعْلَى

بِكَلَامِ خَيْرِ الْعُلَمَاءِ



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## الفصل الخامس في حجية خبر الواحد

تمهيد:

استنباط الحكم الفرعي من قول المعصوم عليه السلام يتوقف على أمور..  
الأول: صدوره.

الثاني: ظهوره في المعنى.

الثالث: إرادة المتكلم لظاهر الكلام.

ولا إشكال مع العلم بهذه الأمور أو ببعضها.

وأما مع الشك فالمتكفل بالأخير هو أصالة الظهور، التي تقدم الكلام فيها في الفصل الأول، وتقدم ابتناؤها على أصالة لجهة وعدم الغفلة وغيرهما، وليست هي أصلاً مستقلة في قبالة أصالة الجهة.

وأما الأمر الثاني فقد تقدم في الفصل الثاني أنه لم يذكر طريق غير علمي له عدا قول اللغويين، كما تقدم المنع من حجته.

وأما الأمر الأول فالمتكفل له هذه المسألة، لأن من أهم الطرق غير العلمية على صدور الكلام من المعصوم عليه السلام هو خبر الواحد. بل هو الطريق الوحيد الذي وقع الكلام في حجته بالخصوص.

كما أنه ينفع في غير الكلام من أفراد السنة - أعني الفعل والتقارير - بل ينفع في غير السنة مما يقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالقرائن الخارجية التي تنهض ببيان المراد من الكتاب والسنة، كما لا يخفى.

ومنه يظهر في عدّه المسألة من المسائل الأصولية، فإنها واجدة لملاك المسألة الأصولية وهو تحريرها لاستنباط الأحكام الفرعية.

ومعه لا حاجة إلى تحشم دعوى أن البحث فيها عن عوارض موضوع علم الأصول، وهو ثلثة أو الأدلة، كما أطل فيه غير واحد.

ولا سيما مع عدم وضوح لزوم فرص الموضوع لعلم الأصول ولا لغيره من العلوم، وإن صرح به جماعة، بل هو المعروف، كما تعرضنا لذلك في محله. فراجع

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الحبر..

قارة: يوجب العلم بمؤداه، لا لتواتره أو لاحتفائه بالقرائن القطعية. وأخرى: لا يوجه.

ولا إشكال في وجوب العمل بالأولى من جهة العلم الحاصل منه لا لخصوصيته، فهو خارج عن محل الكلام. ومحل الكلام هو الثاني، وهو المراد بحبر الواحد في المقام، لا خصوص حبر المحبر الواحد، كما هو ظاهر العنوان. وقد وقع الكلام في حجية حبر الواحد - بالمعنى المذكور - بالخصوص على أقوال كثيرة، فبين مانع مطلقاً، وقائل بحجية جميع ما في الكتب الأربعة - مطلقاً، أو بعد استثناء ما خالف المشهور - أو مطلق خبر العدل، أو الثقة، أو الحبر المعمول به بين الأصحاب، أو المصنوع بصدوره، أو غير ذلك.

وربما يسب إلى بعض الأخباريين - ولعله ظهر الوسائل - أن الأخبار المدونة في الكتب المعروفة قطعية الصدور، فهي خارجة عن محل الكلام. وحيث كان القطع من الأمور الوجدانية غير المضبوطة فلا مجال للاستدلال على هذا القول ولا على بطلانه.

وقد أطل في غير واحدة في فوائد خاتمة الوسائل في سرد القرائن الموجبة لذلك.

والإنصاف أنها على أهميتها لا توجب العلم التمهيلي بصدور كل خبر من الأخبار المذكورة، ولا سيما مع بُعد زمان صدور والتدوين واضطراب كثير من الأخبار، فإن ذلك يفتح باب شك، ولا طريق لسده.

نعم، التأمل في القرائن المذكورة وغيرها يوجب العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار، بحيث لو فرض عدم صدور بعضها فهو قليل جداً، وهذا لا يعني عن النظر في أدلة الحجية إثباتاً أو معاً. فراجع وتأمل جيداً.

ثم إن الكلام في هذه المسألة يقع في مقامات..

الأول: في حجج النافين مطلقاً.

الثاني: في حجج المثبتين في الجملة.

الثالث: في تحديد ما هو الحجة حشيم يستفاد من أدلة الحجية بعد

العراق عن دلالتها في الجملة.

وهو من أهم مباحث المسألة، وإنما لم نلحقه بالمقام الثاني خوفاً من اضطراب الكلام، لكثرة الأدلة المستدل بها، مع لا شكل في أصل دلالتها على الحجية، وفي تحديد مدلولها بعد الفراغ من ذلك، فيصعب الكلام في كلا الأمرين في مقدم واحد، والظاهر أن فصلهما معين على تفسير بيان المقصود، وسهولة تفهمه، ومنه تعالى نستمد العون والتوفيق، وعليه نتوكل في الكلام في هذه المسألة المهمة، إنه ولي الأمور، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المقام الأول: في حجج النافين..

فقد حكى القول بعدم حجية خبر الواحد مصفاً عن جماعة من الأعيان، كالسيديين والقاضي والطبرسي وابن إدريس، بل ربما نسب إلى المفيد والشيخ (قدس سرهما)، وحيث كان عدم الحجية هو المصديق للأصل، فهو لا يحتاج إلى الاستدلال، إلا أنه قد ينفع الاستدلال من حيث أنه لو تم كان مانعاً من أدلة المثبتين أو معارضاً لها لو كانت تامة في أنفسهم.



وكيف كان، فقد استدل لعدم حجته بالأدلة الأربعة..

**الأول:** الكتاب المجيد، حيث تضمن كثير من الآيات الشريفة عموم النهي عن القول بغير علم، والعس بالظن، ومع الجهل، ومنها عموم التعليل في آية النبأ، كما استدل به الطبرسي رحمته في مجمع البيان والجواب عن ذلك ما تقدم في تقرير أصالة عدم الحجية من عدم نهوض العمومات المذكورة ببيان عدم لحجية واقعاً في جميع ما لا يفيد العلم بنحو يعم خبر الواحد. على أيها لو تمت فهي عمومات قابلة للتخصيص بما يأتي إن شاء الله تعالى من أدلة حجية خبر الواحد.

ودعوى: إبانها عن التخصيص، مساوقة لدعوى: دلالتها على أمر ارتكازي عرفي، لا أمر تعدي محض من قبل الشارع، وهو مناسب لحملها على الإرشاد لما يحكم به العقل من لزوم انتهاء العمل للعلم ولو بالحجية، فلا تنافي حجية بعض الأمور غير العينية، لتتفع في سائر ما نحن فيه، كما تقدم هناك أيضاً. وأما عموم عدم حجية غير العلم واقعاً فهو أمر تعدي صرف غير آي من التخصيص، فلا مانع من تخصيصه بأدلة الحجية الآتية.

نعم، هذا في غير سيرة العقلاء من أدلة الحجية، وأما السيرة فالظاهر عدم نهوضها بتخصيص الآيات - لو فرض دلالتها على عدم الحجية - بل ربما يدعى أنه لو تمت دلالة الآيات كانت ردة عنها على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى عند الاستدلال بالسيرة على حجية الخبر.

وأما ما ذكره المحقق الحرسي رحمته من أن الظاهر من الآيات المذكورة أو المتيقن من إطلاقها هو النهي عن اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية لا ما يعم الأحكام الفرعية.

فهو لو تم في بعض الآيات لا يتم في جميعها، فإن ظاهر بعضها سوق العموم المذكور مساق التعليل أو كبرى العامة، كقوله تعالى: ﴿وما لهم به من

علم إن يشعرون إلا الظن وإن الظن لا يبغي من الحق شيئاً<sup>(١)</sup> وغيره.  
بل لو فرض اختصاص بعضها بأصول لدين كان ظهورها في بيان أمر  
ارتكازي عرفي شاهداً بعدم الخصوصية لمواردها وعمومها للفروع.  
هذا، ويأتي إن شاء الله تعالى في الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر  
الواحد الكلام في عموم التعليل فيها مع الفصل عما ذكرناه هنا. فلاحظ.

الثاني: السنة الشريفة، وهي طائعتان:

الأولى: ما تضمن النهي عن العمل مع عدم العمم. ويظهر الكلام فيها مما  
تقدم في الاستدلال بالكتاب.

الثانية: ما ورد من النصوص الكثيرة المتواترة معنى أو إجمالاً في  
خصوص الأخبار، وذكر جملة منها شيخنا الأعظم رحمته، مثل ما تضمن وجوب رد  
ما لم يعلم أنه قولهم عليه السلام، أو لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من الكتاب، أو لم  
يكن موافقاً للقرآن، إليهم عليهم السلام، وما تضمن بطلان ما لا يصدقه الكتاب، وأن ما  
يوافق الكتاب فهو زخرف، وما تضمن النهي عن قبول الأحاديث المخالفة  
للكتاب أو السنة، أو عن قبول الأحاديث غير الموافقة للكتاب أو السنة، معللاً  
في بعضها بدس الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام ونحو ذلك من  
الأخبار المقتضية لعدم حجية الأخبار التي بأيدينا، لعدم العلم بصدورها،  
ومخالفتها للكتاب أو السنة المعلومة ولو بالمعوم والخصوص. ولا أقل من عدم  
موافقتها لهما وعدم اعتضادهما بشاهد منها. وما فرص اعتضاده بذلك لا أثر  
لحجيته، للاستغناء بالكتاب والسنة لمعلومة عنه.

والذي ينبغي أن يقال: النصوص المذكورة على أقسام.

الأول: ما ورد في المتعارضين، كمكاتة داود بن فرقد إلى الهادي عليه السلام:  
«نسألك عن العلم المنقول عن آبائنا واجه ذلك سلام الله عليهم أجمعين قد

اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه؛ أي، ونحوها ما عن مستطرفات السرائر، وغير ذلك من النصوص، وقد تعرض في الوسائل لجملة منها في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي.

ومن الظاهر خروج هذه النصوص عن محل الكلام، بل هي على الحجية أدل، لظهورها في المفروعية عن حجة الخبر لولا المعارضة.

وأما دعوى: أن أدلة حجة خبر تكون حكمة على مثل الروايتين الأولى، لأنها تقتضي كون خبر الثقة عدماً تقريباً.

فهو كما نرى لوضوح كون خبر الثقة متيقناً من مورد الخبرين المذكورين، إذ لا يحتمل السوال من خصوص أخبار غير الثقات، ولا سيما مع التعارض الظاهر في المفروعية عن الحجية في الجملة لولا التعارض، ولو كان خبر الثقة حجة لكان الأولى بحقه معياراً في التفصيل، لا إهماله وحمل العلم معياراً فيه الذي هو من الحجاج الذاتية غير المحتاجة إلى البيان، فعدم التنبيه عليه والاقتصار على ذكر العلم كالصريح في إرادة العلم الحقيقي، وأما الإشكال فيهما بأنهما من أخبار الأحاد، فيلزم من حجبتها عدمها، فيظهر حاله مما يأتي في الطائفة الثالثة، فلاحظ.

الثاني: ما تضمنه الشري من خبر المخالف للكتاب أو الذي لا يوافقه، وأنه زعوف أو باطل، وهو نصوص كثيرة ذكرها شيخنا الأعظم عليه السلام، مثل قوله عليه السلام: «ما جاءكم عني ما لا يوافق القرآن فدم أقله»<sup>(١)</sup>، وقريب منه مصحح هشام بن الحكم<sup>(٢)</sup>، وخبر أيوب بن نحر: «كن حديث لا يوافق كتاب الله فهو

(١) تفسير العياشي، ج ١ ص ٨

(٢) الوسائل ج ١٨-٧٩، باب: ٩ من أبواب صفات القاضي حديث: ١

زحرف»<sup>(١)</sup> ونحوه خبر أيوب بن راشد<sup>(٢)</sup> وغيره.

وهذه النصوص على كثرتها لا تنفع أبصاً في ما نحن فيه، لأن المراد بالمخالفة فيها المخالفة بالتباين، لأن بسا أب عن التخصيص، ومن المعلوم صدور الأخبار الكثيرة عنهم على خلاف ظاهر نقرآن.

كما أنه لا بد من حمل عدم الموافقة للقرآن على ذلك أيضاً، لا مجرد عدم الموافقة ولر لعدم وجود الحكم في القرآن - كما هو ظاهرها بدواً - كيف ولا ريب في عدم وفاء ظاهر القرآن بجميع الأحكام، وأن بقيتها مأخوذة من النبي ﷺ وآله الطيبين، ولذا كان كمال الدين بولايتهم. وقد استعاضت النصوص بوجود أخبار منهم ﷺ بمضامين لا يمكن تحصيلها من الكتاب الكريم.

ودعوى. أنه لا مجال لحمل النصوص المذكورة على المخالفة بالتباين، إذ لا يصدر من الكذاب عليهم ما يباين الكتاب والسنة المعلومة، لعدم ترتب غرضه، إذ لا يصدق أحد في ذلك.

مدفوعة: بأن عدم مخالفتهم ﷺ للقرآن بما يتصح لأهل الحق وذوي البصائر، دون غيرهم من جهال الناس وذوي المقالات الباطنة، من أعدائهم الذين يجوزون صدور الباطل منهم ﷺ، أو بمفوضة والمغالين وبحوهم ممن يرى أن لهم ﷺ الحق في تشريع الأحكام مخالفة لكتاب، وهذا كاف في غرض الكذابين الذين همهم تشويه سمعتهم عليهم السلام أو إخلال الناس بالروايات المكذوبة.

ولاسيما مع دس الروايات المذكورة في كتب أصحاب الأئمة ﷺ الذين يصدقون عليهم، كما صرحت به رواية هشام بن الحكم الآتية وغيرهما. بل لا ينبغي الريب في وجود أخبار كثيرة ليست من سنخ أحاديثهم ﷺ

(١) الكافي ج ١: ص ٦٩. تفسير العياشي ص: ٩

(٢) الكافي ج ١: ص ٦٩. الوسائل ج ١٨: ٧٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث ١٢.

ولا تناسب طريق أهل الحق، ولا تشابه القرآن كما استفاضت به النصوص، ومن ثم نشأت الفرق الضالة من الغلاة وغيرهم ممن يتسبب للأئمة عليهم السلام ويدعي الأخذ منهم والقول عنهم.

نعم، يشكل الحمل المذكور في خبر كليب الأسدي، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أتاكم عنا من حديث لا يصدق كتاب الله فهو باطل»، فإنه ظاهر في عدم صدور ما لا يصدق كتاب من الأخبار، فلا بد من حملة على ما يأتي في الطائفة الثالثة، أو الالتزام بجماله وردّه لهم عليهم السلام.

الثالث: ما تضمن النهي عن قبول الخبر الذي يخالف الكتاب، أو لا يوافقه أو ليس عليه شاهد أو شاهد من منه، وأنه يحب رده إليهم، ولا يعمل به، من دون تعرض لتكذيبه وهو أخبار كثيرة، كرواية بن أبي يعفور سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث برويه من نثق به ومن لا نثق به؟ قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا فالذي جاءكم أولى به»<sup>(١)</sup>، ومرس عبد الله بن بكير عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم»<sup>(٢)</sup>، ورواية محمد بن مسلم قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا محمد ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»<sup>(٣)</sup> ورواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «نظروا أمرنا وما جاءكم عنا فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تحددوه موافقاً فردوه، وإن اشتبه الأمر عليكم

(١) الوسائل ج ١٨ ٧٨ باب ٩ من أبواب صحت القاضي حديث ١١.

(٢) الوسائل ج ١٨ ٧٨ باب ٩ من أبواب صحت القاضي حديث ٨.

(٣) تفسير العياشي ج ١، ص ٨.

ففقروا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ديث ما شرح لنا<sup>(١)</sup>، وخبر سدير، قال أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام: «لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه ﷺ»<sup>(٢)</sup> وما روه الكشي بسنده الصحيح عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: «ان بعض أصحابنا سألناه وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فالتفوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبيه ﷺ، فإنا إذا حدثنا قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله ﷺ.

قال يونس: والبيت العراقي فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوالفين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد علي أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأبكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقد لي: إن أبا الخطاب كذب علي أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث، إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام فلا تقبلوا علينا بخلاف القرآن، فإنا إن تحدثنا حدثنا بموافقة لقرآن وموافقة السنة، إما [أنا] عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول: قال فلان وفلان ليتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصداق لكلام آخرنا، وإذا أناكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه، وقولوا: أنت أصم وما جئت به، فإن مع كل قول منا

(١) لوسائن ج ١٨: ٨٦ باب ٩ من أبواب صفات النبي حديث: ٣٧

(٢) تفسير العياشي: ج ١، ص: ٩.

حقيقة، وعليه نور، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان»<sup>(١)</sup>، قال شيخنا الأعظم رحمته: «والأخبار الواردة في طرح الأخبار لمخالفة للكتاب والسنة متواترة جداً».

وهذه الرويات هي مهمة في المقام، لأنها مع كثرتها وتشابه، مضامينها ظاهرة في أن عدم حجية الأحبار بسبب لطلابها - كي يحتص بالأخبار المخالفة للقرآن بالنبأين، كما تقدم في الطائفة شاذية - من لاحتمال كذبها من جهة احتمال الدس، وهو موجود في أغلب الأحبار التي بأيدينا، فظهر هذه الصوص توقف العمل بها على اعتصامها بفرائن مقطعية من الكتاب والسنة المعلومة وعدم كفاية رواية الثقات لها

ولا مجال لدعوى تخصيصها بأخبار غير الثقات، جمعاً بينها وبين ما دل على حجية خبر الثقة

لأن أخبار الثقات متيقنة من مواردها، إذ عدم حجية خبر غير الثقة لا يحتاج إلى هذا السحر من التأكيد والبيان، بل لبيان المذكور طاهر في الردع عن الأخبار التي هي مورد الاستلاء ومن شأنها أن يعمل بها التي منها أخبار الثقات، بل خبر محمد بن مسلم صريح في عموم خبر الثقة، وقريب منه خبر ابن أبي يعفور، فإن إهمال الإمام عليه السلام شرح بالثقة مع تعرض أسائل لها كالصريح في عدم كفاية الثقة في الحجية، وكذا رواية الكشي، لصهورها في عدم جواز الاعتماد على ما في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا محال لحملهم بأجمعهم على غير الثقات.

بل هذه الأخبار تصلح لتخصيص عموم حجية خبر الثقة أو العدل لو تم، لاختصاصها بخصوص الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام، كما تصلح للردع عن سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة فيها.

(١) رجال الكشي ص ١٩٥.

بل بملاحظة التعليل في خبري الكشي المتقدم والآتي تكون الأخبار المذكورة حاكمة أو واردة على العمومات المذكورة والسيرة، لأنها تكشف عن ابتلاء الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام بما يجمع من الاعتماد عليها عند العقلاء، ويرفع الثقة بصدورها، وهو دس الأكديب فيها.

ومما ذكرنا يظهر لزوم قبول هذه الأخبار وإن كانت من أخبار الأحاد - إذا كانت واجدة لشرائط الحجية المستندة من عمومات الحجية أو من سيرة العقلاء - فضلاً عما لو كانت متواترة، لوجود مقتضي الحجية فيها، وعدم المانع منها، لقصورها عن إثبات عدم حجية أنفسها، من هي مختصة ببيان عدم الحجية في غيرها من الأخبار، لا من جهة امتناع شمول القضية لنفسها، فإنه لا أصل له، بل من جهة امتناع وجود المانع عن الحجية في جميع الأخبار حتى هذه الأخبار نفسها، إذ بعد انحصار بيان وجود المانع عن الحجية بها لا بد إما من وجود المانع المذكور فيها دون بقية الأخبار، أو في بقية الأخبار دونها، وحيث يتعذر حملها على بيان الأول، لاستلزامه استعمال الكلام في نفسه، بل في ما هو متأخر عنه ومن شؤونه، واستلزامه لغوية صدورها، تعين الثاني، فتبقى هذه الأخبار داخلة في عموم الحجية وباقية عن مقتضى السيرة، وتكون حجة على تخصيص عموم الحجية والخروج عن مقتضى السيرة في بقية لأخبار، ومسقطه لها عن الحجية، نظير ما لو ورد ظهور كلامي رادع عن حجية الظهور.

نعم، من يرى قصور الخبر عن الحجية ذاتاً لا من جهة المانع ليس له الاحتجاج بهذه الأخبار إلا مع تواترها، وهو غير مهم.

وكيف كان، فالأخبار المذكورة وافية ببيان عدم حجية أخبار الثقات إما لتواترها أو لما ذكرنا.

التهنئة إلا أن يقال، ما رواه الكشي رحمته الله استعمل على عدم جواز تصديق الروايات التي لا شاهد عليها من الكتب، إلا أن الظاهر سوقه مساق التبري منها



وبيان عدم صدورها منهم عليه السلام، وأنها لا تشبه أقوالهم ومن قول الشيطان، وهو يتناسب حملها على روايات الغلو ونحوها، كما يشهد به ما رواه الكشي عن هشام بن الحكم أيضاً، أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يعتمد الكذب على أبي، وأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدرس فيها الكفر والزندقة، ويسنده إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يشتموها في الشيعة، فكلما كن في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك مما دسه المغيرة بن سعيد في كتبهم»<sup>(١)</sup>.

وما ذكرناه في صحيح محمد بن عيسى جار في حبر سدير أيضاً، لظهوره في أن عدم التصديق ليس لمحمّد عدم الحجية، بل لكذب الرواية التي لا شاهد عليها من الكتاب وبراءتهم عليهم السلام.

ولعل ما ذكرناه في الصحيح المذكور من وروده لأجل الحذر من روايات الغلو ونحوها مما لا يتناسب مع مقامهم عليهم السلام، يكون قريبة على بقية روايات المقام، فالمنظور فيها ذلك، دون روايات الأحكام التي بأيدينا والتي لا تتضمن أحكاماً بعيدة عن تعاليمهم عليهم السلام، ولا مضافة للقرآن، والمخالفة بالعموم والخصوص ونحوه لا تعد مخالفة عرفاً، بل هي من نسخ التفسير والشرح الذي هو من شأنهم عليهم السلام.

ولا سيما مع ما قد يقال من ضعف سند الروايات وعدم وضوح نواترها إلا في خصوص صورة المخالفة، فنأمل.

على أنه لا محال للتعويل عليها في ذلك بعد التأمل في سيرة الأصحاب قديماً وحديثاً ونسألهم على الرجوع للروايات والعمل عليها، فإن الروايات المذكورة نصب أعينهم مشهورة عندهم معروفة لديهم، فعدم امتناعهم لأجلها

من العمل بالأخبار المروية عندهم شاهد بأدلائهم على ما يمنع من العمل بها فيها، إما لأنصرافها إلى ما ذكرنا ونحوه، أو لتهذيب الأخبار عن الأخبار المكذوبة بعد عرضها على الأئمة عليهم السلام، أو بفرائض أخرى، بحسب ما يقتضي التوقف عنها ويلزم بطب الشاهد عليها ونحو ذلك.

والمظنون اختصاص الأخبار المذكورة بأوقات خاصة كثر فيها الكذب والتخليط ولدس المانع من الاعتماد على كتب الثقات، وقد زل ذلك بعرض الكتب على الأئمة عليهم السلام وبتنبيه الأصحاب لذلك بنحو أوجب شدة احتياطهم في تحمل الروايات وفي روايتها وعدم اكتنائهم بإثباتها في الكتب وغير ذلك مما يشهد به سيرتهم على قبول أخبار الثقات، كما أشرنا إليه وبأتي الكلام فيه عند التعرض لأدلة المثبتين إن شاء الله تعالى.

هذا، مضافاً إلى النصوص الكثيرة التي يأتي التعرض لها هناك، الطاهرة في المفروغية عن قبول أخبار الثقات من أهل البيت عليهم السلام، إذ لا مجال معها للتحويل على الأخبار المذكورة هنا بوجه، بل يكشف عن الخلل فيها ببعض الوجوه التي ذكرناها أو غيرها.

هذا ما تيسر لنا من الكلام في هذه الأخبار، ونسأله تعالى التيسيد في ذلك، إنه ولي الأمور، وهو حسينا ونعم الوكيل.

الثالث: الإجماع، فقد ادعى السيد المرتضى رحمته إجماع أصحابنا على عدم العمل بأخبار الأحاد، بل جمعه كالقياس في كون ترك العمل به ضرورياً من مذهبهم، يعرفه الموافق والمخالف منهم، لما هو المعلوم منهم من أنهم لا يعملون بما لا يوجب العلم.

والجواب عنه مع الإجماع المذكور، بل لعن الإجماع على خلاف ذلك، كما يأتي في أدلة المثبتين.

وما ذكره السيد المرتضى رحمته لا يبعد جمعه على أخبار المحالين ونحوها

من الأخبار الضعيفة، كما يشهد به ما ذكره الشيخ رحمته في العدة، ويقتضيه التدبر في سيرة أصحابنا (رضوان الله عليهم) في العمل بأخبار الثقات وهو رحمته وإن ادعى أن أخبارهم التي يعملون بها محتفة بالقرائن القطعية وإن كانت مودعة في الكتب بطريق لأحاد، إلا أنه لا يبعد أيضاً أن يكون مراده ما يعم الوثوق بصدور الخبر، لما هو نعوذ من صعوبة الالتزام بحصول القطع بجميع الأخبار لجميع لعالمين بها، كما ذكره الشيخ رحمته أيضاً. ولعله يأتي في استدلال المشتين بالإجماع ما يرفع في ذلك.

على أنه من الإجماع المنقول لذي تقدم عدم الاعتماد عليه ما لم يوجب العلم بالواقع أو بالدليل المعبر، وهو لا يوجب ذلك، بل ولا الظن بهما لو فرض عدم العلم بخلافه.

هذا، وأما الإشكال في بأن العمل بالإجماع المنقول في المقام تعويل على خبر الواحد الذي هو محل كلام، بل المعروف في كلامه المنع منه، فيظهر حاله بما تقدم في العائفة الثالثة من الأخبار فتأمل.

الرابع، العقل، فقد تقدم عدم كلام في إمكان التعبد بغير العلم عن ابن قبة الصغ من حجته عقلاً، لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال. كما تقدم تفصيل الكلام في المحذور لمذكور ودفعه بما لا مرید عليه.

#### المقام الثاني: في حجج المشتين

المعروف من مذهب الأصحاب العمل بخبر الواحد في الجملة، وصرح به غير واحد منهم وقد استدل على حججه وجوار العمل به بالأدلة الأربعة أيضاً وهي..

الأول: الكتاب الكريم، وقد استدل منه بآيات..

الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن

تصيوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين<sup>(١)</sup>. والكلام فيها يقع في موضعين..

الأول: تحقيق مقتضى الدلالة على حجية الخبر في الجملة فيها.

الثاني: في وجود المانع من ذلك على تقدير تمامية المقتضي.

أما الأول: فحاصل الكلام في كسبية الاستدلال بها أن وجوب التبيين كناية عن عدم حجية الخبر، ومقتضى جعل موضوع عدم الحجية هو خبر لفاسق حجية خبر غير الفاسق.

إما لأن في خبر الفاسق جهتين ذاتية، وهي كونه حراً واحداً، وعرضية، وهي كونه خبر فاسق، فذكر الجهة الثانية وهما الأولى ظاهر في عدم صلوح الأولى لافتضاء الحكم، ولا لكانت الأولى بالتذكير إم التعليل بالداتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي، فلا بد أن يكون المقتضي لعدم الحجية هو الجهة الثانية، ولا سيما مع ماسستها للحكم عرفاً، فإنه ظاهر في دخلها فيه وإما لأجل استعادة إباطنه بالفسق من الشرع الدل على التعليق، والظاهر في المفهوم على التحقيق.

لكن انطاهر عدم تمامية الاستدلال بكلا وجهيه

أما الأول: فلأنه راجع إلى الاستدلال بمفهوم الوصف، ولتحقيق عدم ثبوته على ما فصل في محله، ومجرد المناسبة بين الوصف والحكم عرفاً لا يوجب ظهوره فيه، بل يمكن الاحتجاج به، من غاية ما تقتضيه الإشعار به، على أنها لا توجب في المقام بناءً على ما يأتي من عدم سوق الآية لمحض بيان عدم الحجية، بل للاستنكار والتشكيك رتداً عنه، فلعل ذكر الفسق لأنه أكد في ذلك، لا لإبادة عدم الحجية به.

ثم إن بعض مشايخ حكي عن بعضهم لإشكال في الوجه المذكور..

قارة: بأن كون خبر الفاسق خبر واحد جهة عرصية أيضاً ككونه خبر فاسق، وذكر أحد العرضيين في موضوع الحكم لا ينفي عليه الآخر له، فلا يتم الوجه المذكور.

وأخرى: بأنه يمنع ثبوت لحكم بعدم الحجية للطبيعة المهمة، بل لابد من ثبوته للطبيعة المقيدة إما بالفسق بالإطلاق، وحيث ذكر أحد القيديين في موضوع الحكم لا يدل على عدم دخل الآخر فيه.

وثالثة: بعدم تمامية المفهوم في المقام، إذا لا إشكال في عدم حجية كثير من أخبار غير الفاسق، كالأطفال وغيرهم. وهذا الأخير لو تم جرى في الوجه الثاني، كما لا يخفى.

ومن الظاهر اندفاع الوجوه المذكورة، كما ذكره بعض مشايخنا أيضاً.  
أما الأول: فإنه ليس المراد بحبر الواحد الذي قيل انه جهة ذاتية هو خبر الشخص الواحد، كما تقدم، بل الخبر الذي لا يفيد العلم، ومن الظاهر أن عدم إفادة الخبر العلم هو مقتضى الأصل الأولي فيه، ولا يراد بالجهة الذاتية ها إلا ذلك، في قبال الجهة العرصية التي يراد بها ما يستند إلى ما هو خارج عن الذات، ككون الخبر خبر فاسق.

وإن شئت قلت: المراد باحتماج الجهة الذاتية والمرضية هو اجتماع جهتين إحداهما أهم من الأخرى مطلقاً، أو متساويين مع كون إحداهما ثابتة للشيء بمحافظ جهات زائدة على وجوده، في قبال ما لو كان بين الجهتين عموم من وجه ومن الظاهر أن جهة كون الخبر خبراً واحداً التي هي بمعنى عدم كونه موجبا للعلم أهم مطلقاً من كونه خبر فاسق، وهي ثابتة للخبر في نفسه مع قطع النظر عما هو زائد على وجوده، فهي جهة ذاتية بالإضافة إلى كون الخبر خبر فاسق، فلاحظ.

وأما الثاني: فلأن المدعى أن التقييد بالفسق ظاهر في دخله في الحكم

وفي عدم ثبوته للطبيعة من حيث هي بنحو يقتضي سريانه لتمام أفرادها الذي يكفي فيه عدم تقييدها، لا في عدم ثبوته للطبيعة المقيدة بالاطلاق ليرد عليه أن التقييد بأحد أمرين لا يقتضي نفياً دخول الآخر.

وأما الثالث: فلأن الخروج عن مقتضى المفهوم في بعض الموارد لا ينافي بثبوته بنحو يرجع إليه مع عدم الدليل على خلافه، كما هو الحال في أكثر الظهورات الكلامية، كالعموم والاطلاق وغيرها.

فالعمدة في إبطال الوجه المذكور ما عرلت.

وأما الوجه الثاني فلأن الظاهر كون الشرطية في المقام مسوقة لتحقيق الموضوع، فلا يكون لها مفهوم.

والعمدة في ذلك: أن وجوب التبيين في الجزء لما كان كناية عن عدم حجية الخبر فمن الظاهر أن المراد به عدم حجية خصوص خبر الفاسق الذي هو موضوع قضية الشرط، ومن الظاهر أن قضية الشرط مسوقة لتحقيق الموضوع المذكور، لا لبيان أمر خارج عنه، إذ مجيء الفاسق بالنبأ عبارة عن وجوده، وبدونه لا خبر للفاسق حتى يصح الحكم بحجيته أو هدمها.

نعم، لو كان الموضوع مطلق النبأ، ومجيء الفاسق به الذي تضمنته جملة الشرط من الأمور الخارجة عنه الرائدة عنه لم تكن جملة الشرط مسوقة لتحقيق الموضوع وكان لها مفهوم، كما لو كان الخطاب هكذا: النبأ إن جاء به الفاسق فتيقنوا عنه، لكنه لا يناسب التركيب الكلامي في الآية الشريفة، وإن كان قد يظهر من المحقق الخراساني رحمته تقريبه.

وكذا ما ذكره بعض الأعيان المحققين رحمهم من أن الموضوع هو النبأ والشرط هو كون الجائي به فاسقاً، وأن مرجع القضية إلى قولنا: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً وجب التبيين عنه.

بل الظاهر من القضية أن الموضوع في جملة الجزء هو خصوص خبر

العاسق الذي سبقت جملة الشرط لتحقيقه، وبارتفاعه لا يبقى موضوع للحكم الذي سبقت جملة الجراء به، فلا مفهوم للقضية

ومنه يظهر اندفاع ما ذكره بعض مشايخنا من أن ما يؤخذ في الشرط إن كان مما يتوقف عليه الجراء عقلاً لا يثبت المفهوم بانتفائه، وإن لم يتوقف عليه الجراء عقلاً بل شرعاً يثبت المفهوم بانتفائه.

ومن ثم لو قيل، إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فحذ بركابه، كان أصل الركوب مسوقاً لتحقيق الموصوع، فلا مفهوم بانتفائه، بخلاف خصوصية يوم الجمعة، فإنه يثبت المفهوم بانتفائه، ومن الظاهر أن وحوب التبين عن النبأ يتوقف عقلاً على ثبوت سبأ، دون خصوصية العسق، فيتعين ثبوت المفهوم بانتفائه

وجه الاندفاع، أن الذي لا يتوقف على خصوصية العسق عقلاً هو التبين عن مطلق السبأ، أما التبين عن خصوص سبأ لعاسق الذي هو معاد الجزاء - كما سبق - فهو كما يتوقف على ثبوت أصل السبأ يتوقف على خصوصية العسق.

وأما التعبير بالمثال لمتقدمه فهو في غير محله، لأن القضية المذكورة ذات شرطين مستقلين يتقوم الموصوع بأحدهما دون الآخر، بخلاف الآية الكريمة، لأن الشرط فيها أمر واحد يتقوم به الموصوع، وإن كان مقيداً فهو نظير قولنا: إن ركب الأمير يوم الجمعة فحذ بركابه، الذي لا مفهوم له على الظاهر، لأن المقوم لأحد الركاب في القضية هو الركوب في يوم الجمعة الذي تعرضت له جملة الشرط، لا مطلق الركوب وخصوصية الجمعة رائدة على ذلك.

نعم، قد يستعاد من حارج أن المقصود الإناطة بيوم الجمعة بعد الفراغ عن أصل الركوب لكنه حارج عن محل الكلام.

وبالحملة التأمل في الآية شريعة في المقام شاهد بعدم المفهوم لها، لتكون جملة الشرط فيها مسوقة لتحقيق موصوع الحكم في الجراء. وحملها

على المفهوم تكلف لا شاهد له.

نعم، ذكر بعض الأعظم رحمته - بعد الاعتراف بما ذكرنا - تقريباً آخر لدلالة الآية على المفهوم، قال مقرر درسه: وهذا، ولكن لإنصاف أنه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ واشترط هو محيي الفاسق به من مورد النزول، فإن موردها... إخبار الوليد بارتد بني مصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً، والآية الشريعة إنما وردت لإفادة كبرى كلية، لتمييز الأحبار التي يجب التنبس عنها عن الأخبار التي لا يجب التنبس عنها، وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً، لا كون نحير واحداً، إذ لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التنبس في الآية عليه، لأنه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط بحبر الفاسق كاشف عن انتهاء التبين في خبر غير الفاسق. ولا يتوهم أن ذلك يرجع إلى تنقيح المصاط، أو إلى دلالة الإيماء، فإن ما بيناه من التفريب يطبق على مفهوم الشرط...

وفيه: أنه لم يتصح الوجه في رجوع ما ذكره لمفهوم الشرط، كما لم يتصح دخل مورد النزول بما ذكره، لوضوح أن المفهوم تابع لتركيب القصية، وقد اعترف بأنه لا يقتضي المفهوم، ومورد النزول دخل في القصية سواء كان لها مفهوم أم لم يكن.

وغاية ما يمكن به تقريب ما ذكره: ما أشار إليه من دعوى ورود الآية لتمييز الأخبار التي يجب التنبس عنها عن غيرها، إذ لو تم ذلك رجع إلى حمل الآية على التحديد والحصر، ولا إشكال في أن تحديد بحبر الذي يجب التنبس عنه بحبر الفاسق يقتضي حجية غيره وعدم وجوب التنبس عنه، من دون فرق بين الجملة الشرطية وغيرها.

لكن الشأن في استعادة ذلك من الآية بمسها أو من مورد نزولها، إذ



المتيقن منها بيان وجوب التبيين عن خبر الفاسق الذي هو مورد النزول، أما ورودها لتمييز ما يجب التبيين عنه عن غيره فلا دلالة لها عليه، لا بنفسها، ولا بضميمة موردها، فما ذكره لا يرجع إلى محصل ظاهر. ثم إنه ربما يستدل بالآية الشريفة..

قارئة: من جهة التبيين للأمور به، إذ ليس المراد به التبيين العلمي، بل العرفي، وهو حاصل بنفس خبر عادل، فيكون حجة بنفسه.

وأخرى: من جهة التعليل في آية الشريفة بخوف الندم، وخبر العادل لا يخاف من الندم في العمل به، لأن الندم إنما يحسن إطلاقه على ارتكاب ما لا يحسن فعله، وليس من العمل بحبر العادل الذي يؤمن عليه الكذب، وإن فرض خطؤه واقعاً.

وثالثة: من جهة ظهور الآية الشريفة - بقرينة المورد - في الردع عن سيرة العقلاء على العمل بالخبر، فتخصيص الردع بحبر الفاسق ظاهر في عدم الردع عن السيرة في غيره، ولعمدته إليه يرجع ما تقدم من بعض الأفاضل.

وبشكل الأول: بأن ظاهر التبيين هو العلمي لا العرفي، اللهم إلا أن يحمل عليه بقرينة التعليل بالندم الذي يكفي في رفعه التبيين العرفي.

والثاني: - مع إبتائه على ورود الدليل لتعليل الذي هو محل الكلام الآن - بأن التعليل إنما يقتضي ارتفاع الحكم بارتفاعه في موضوع الحكم المعلن، لا مطلقاً، فإذا قيل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، اقتضى جواز أكل ما لا يكون حامضاً من الرمان، لا كل ما ليس بحامض، كما تقدم نظيره في أواخر مبحث حجية الشهرة، وحيث أنه إنما يدل على جواز العمل بخبر الفاسق الذي لا يورث الندم، لا جواز العمل بكل ما لا يوجب الندم ومنه خبر العادل، اللهم إلا أن يتمسك فيه بالأولوية.

والثالث: بأنه لم ينضح من مورد الآية قيام سيرة من العقلاء على العمل

بالخبر وورود الآية للردع عنها، بل هو لا يناسب التعليل بالندم، المختص بما لا يحسن فعله عند العقلاء، بل الآية واردة للتبكي والإنكار على فعل ما لا يقره العقلاء، ولا نظر فيها إلى مورد السيرة بوجه.

هذا، مع أن هذه الوجوه - لو تمت - لا تصلح لتقريب دلالة الآية على حجية خبر العادل، إذ لا تعرض في الآية لتعيين ما يحصل به التبين، ولا تعيين ما يرتفع به الندم، ولا تعيين مورد حمل العقلاء بالخبر.

وغاية ما تقتضيه هو بناء العقلاء على حصول التبين بخبر العادل، وحسن العمل به، وقيام السيرة عليه للاستدلال بكون بناء العقلاء لا بالآية، وهو خارج عن محل الكلام، وموكل إلى الاستدلال بالسيرة. فلاحظ.

وأما الموضع الثاني: فحاصل الكلام فيه: أنه قد أورد على الاستدلال بالآية الشريفة بعد فرض كونها ذات مفهوم بإيرادات تعرض لها شيخنا الأعظم رحمته، بعضها يختص بها، وبعضها يعم جميع مجموعات حجية الخبر، أما القسم الأول فهو عدة وجوه..

الوجه الأول: - وهو أهمها - ما ذكره في العدة وحكي عن الذريعة والفنية والمعارض وغيرها، وأشار إليه في مجمع البيان ومحكي البيان، وأصر عليه شيخنا الأعظم رحمته مدعياً أنه لا دافع له. وحاصله: أنه لا بد من رفع اليد عن المفهوم بعموم التعليل في ذيلها، حيث أن مقتضاه النهي عن الإقدام مع الجهل لاحتمال الوقوع في أمر محذور، ولا مانع من رفع اليد عن المفهوم بقرينة مانعة منه.

وقد يدفع ذلك بوجوه..

الأول: ما ذكره بعض المعاصرين رحمته في أصوله في تقريب معنى الآية من منع سوق الدليل للتعليل، لما فيه من لزوم تقدير مفعول لقوله: «فتبينوا»، ولزوم تقدير ما يدل على التعليل في الذيل، بأن يكون تقدير الآية هكذا: إن

جاءكم فاسق ساء فتيسوا صدقه لئلا تصيروا قوماً أو نحو ذلك، وهو خلاف الأصل، فالأولى جعل الدين معه معمولاً لقوله: ﴿فتبينوا﴾ قال: «فيكون معناه: فتثبتوا واحذروا إصانة قوم بجهالة» وحسب لا يكون تدليل عموم ينهض برفع اليد عن المفهوم.

وفيه أنه لا مجال لكون الدين معمولاً لتبين بعد تقييد الذيل بالجهالة التي هي من الأمور الوجدانية عبر القبة للجهل، والتبين إما يكون عن الأمور الواقعية القابلة للجهل، فلا يتم ما ذكره إلا بتقدير تعق الذيل بفعل يأسبه كالحذر، إما بتقدير فعل الحذر - كما ذكره في كلامه - أو تنصيده من التبين بجعل التبين متصفاً بمعناه، وكلاهما خلاف لأصل، كالتقدير مع الحمل على التعليل.

بل لعل الثاني أولى، لاشتغال حذف عامل «أن» خصوصاً في مقام التعليل، كما في قوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسِبْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾<sup>(٣)</sup>، وغيرها.

ولا سيما مع كون التعليل أبع في بيان المطلوب وادعى للارتداد.

ولا أقل من الإجماع الموجب بعدم ظهور الآية الشريفة في المفهوم لو فرض مانعية التعليل منه.

الثاني: ما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته من أن المفهوم أحص مطلقاً من

(١) الاعراف: ١٧٢

(٢) الرمر: ٥٥ و ٥٦.

(٣) الاعراف: ٢٠

عموم التعليل، لاختصاصه بخبر العادل غير عسمى، لخروج الخبر العلمي عن المفهوم والمنطوق معاً، لقصور أدلة نفي الحجية وإثباتها عنه. بل لو فرض عموم المفهوم للخبر كان أعم من وجه من التعليل، فيقدم المفهوم في مورد الاجتماع، وهو خبر العادل غير العلمي، إذ لو قدم التعليل واحتص المفهوم بالخبر العلمي كان لغواً، لأن ارتفاع حكم المنطوق معه عقلي لا شرعي، فهو نظير السالبة بانتفاء الموضوع لا تصلح لبيان قضية شرعية، كما هو شأن المفهوم.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الأعظم رحمته بأن التعارض إنما هو بين ظهور التعليل في العموم وظهور الشرعية في المفهوم، وحيث كان الأول أقوى كان مانعاً من الثاني مع اتصال الكلام، فلا مفهوم حتى يصح لمعارضة عموم التعليل ويهض بتخصيصه.

وما ذكره رحمته موقوف على عموم التعليل لمورد المفهوم، ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما ذكره غير واحد من حكومة المفهوم على التعليل، لأنه يقتضي كون خبر العادل علماً تعبداً أو تنزيلاً، فيحرج عن موضوع التعليل، فلا معارضة بين التعليل والمفهوم حتى يرفع اليد بالأول عن الثاني.

وهو مبني على كون معاد جعل الطرق جمعها علماً تعبداً أو تنزيلاً، وقد تقدم إنكار ذلك في الفصل الثالث من الكلام في القطع.

هذا، مع أن التنزيل المذكور لو تم موقوف على انعقاد الظهور في المفهوم المقتضي للحجية، وعموم التعليل مانع من انعقاده، لأنه يقتضي وجوب التبين وعدم حجية خبر العادل.

وبعبارة أخرى: خروج خبر العادل عن عموم التعليل إثباتاً في رتبة متأخرة عن انعقاد الظهور في المفهوم، وعموم التعليل مانع عن انعقاده. وأما مجرد صلوح القضية في نفسها للدلالة على المفهوم فهو لا ينفع ما لم ينعقد

ظهورها فيه، لعدم القرينة لماعة، وعموم التعليل قرينة مانعة.

لما ذكرنا، يتم لو كان دليل مفهوم منفصلاً عن التعليل، لافي مثل الآية  
لشريعة، كما أشار إليه شيخنا الأستاذ دامت بركاته.  
ولعل ما ذكره بعض الأعيان المحققين عليه السلام في المقام ناظر إلى ذلك.  
فراجع.

وأما ما ذكره سيدنا الأعظم عليه السلام في وجه منع الحكومة المذكورة من أنه لما  
كان الأصل في التعليل أن يكون ارتكازياً تعين حملها على الجهل الحقيقي، لأنه  
المطابق للارتكار، فلا يصلح المفهوم لإحراج مورد، عنه.

فهو كما ترى لمع عموم وجوب التيسر ارتكاراً لجميع موارد الجهل  
الحقيقي كما سيأتي، بل لا إشكال في اختصاصه بغير موارد قيام الحجج -  
المفروض كونها علماً ترتبلاً - قطعاً، منافية وجوب التيسر للحجية عرفاً.  
وأما خصوصية مورد الآية من حيث أهمية القتل والاعتداء على الناس  
بغير حق فهي لا تمنع ارتكاراً من جمع الحجج والاكتفاء بها عن الواقع في مقام  
العمل.

ولذا لا إشكال ظاهراً في أن عموم التعليل في المقام كسائر مجموعات عدم  
حجية غير العلم وسببه إلى أداة حمل الحجج كنسبتها إليها في لزوم تقديم أدلة  
الحجج بالحكومة أو نحوها، وعدم توهم أن النسبة بينه وبينها لما كانت هي  
المعوم من وجه لزم التوقف في مورد الاجتماع، بل تقديم عموم، لا بانه عن  
التخصيص بعد كونه ارتكازياً، فنأمل.

وكيف كان، يكفي في منع الحكومة ما ذكرنا. ولذا لم يتضح لنا بعد  
الرجوع لكلماتهم والتأمل ما يدفع به إشكال منع عموم التعليل من ظهور  
انقصية لو فرض صلوحها له دائماً، وقد عرفت من شيخنا الأعظم عليه السلام أنه لا دافع  
للإشكال المذكور.

معهم، الإشكال المذكور موقوف على عموم التعليل لمورد المفهوم، وهو لا يخلو عن إشكال، بل منع، فإن حمته على مصق العمل مع عدم العلم بالواقع لا يناسب مقام التعليل الذي ينبغي فيه أن يكون ارتكازياً صالحاً لبيان وجه الحكم وتقريبه إلى ذهن السامع ليدفن به ويقتنع بمضمونه، كما لا يناسب خصوصية لفسق التي هي من الخصوصيات الارتكازية في التوقف عن الخبر. بل المناسب للأمرين الحمل على خصوص الجهل الذي لا يرى العقلاء الاقدام معه، لعدم وجود ما يصلح لأن يعتمد عليه ويطمئن إليه، كما لو لم يكن هناك إلا خبر الفاسق، فتقديم عموم التعليل على المفهوم إنما هو بالإضافة إلى ما يشبه خبر الفاسق في ذلك، كخبر العدل غير الضابط، دون خبر العدل الضابط الذي يصح الركون إليه والاعتماد عليه عند عقلاء، بل التعليل يقصر عنه.

كما يقصر عن خبر الفاسق الثقة المأمون عليه الكذب وإن كان داخل في المنطوق، ولعل وجه ذكر الفاسق غلبة كونه من القسم الأول، مع التنبية والتأكيد على فسق المخبر في مورد النزول.

ونظير ما ذكرنا ما لوقيل: لا تستعمل الدواء الذي تصفه لك النساء لأنك لا تأمن ضرره، فإنه لا يتوهم عموم التعليل فيه لما يصنعه الطبيب الحاذق غير المعصوم من الخطأ، وإنما يعم ما يصفه غير أطباء من الرجال، كما يقصر عما تصفه النساء الطبيبات الحاذقات، وليس وجه ذكر النساء إلا غلبة تصدي غير الطبيبات منهن لوصف الدواء، أو الابتلاء بهن في مورد الخطاب.

ويشهد بما ذكرنا - مضافاً إلى ذلك - التعقيب بالندم، الظاهر في المفروغية من ترتب الندم على خبر الفاسق، لا الحكم به تأسيساً، ومن الظاهر أن الدم لا يكون بنظر العقلاء بمجرد فوت الواقع، بل مع التقصير فيه المستلزم لتفريع النفس وتأنيبها، ولا تقصير في العمل بخبر العدل المذكور.

ومنه يظهر حال ما ذكره شيخنا لأعظم في تقريب الإشكال: من أن

مقتضى عموم التعليل وجوب التبرير في كل خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخير عادلاً.

إذ فيه: أن العادل الذي لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل بخبره هو خصوص غير الضابط، وهو خارج عن محل الكلام، وأما غيره فالندم مأمون معه وإن لم يؤمن معه فوت الواقع.

ثم إنه لأجل ما ذكرنا من قصور التعليل عن مورد المفهوم كان عموم التعليل آيئاً عن التخصيص عرفاً، ولو حمل على مطلق عدم العلم بالواقع لم يكن آيئاً عنه، لتعارف الطرق عبر العمية عند العقلاء.

هذا كله بناءً على حمل الجهة على ما يقابل العلم، وأما بناءً على حملها على ما يناسب الطيش والحمق والسفه، ويقابل التعقل والحكمة والاتزان فالأمر أظهر.

ولعل المعنى الثاني هو الأشهر في الاستعمال في الكتاب والسنة وغيرهما، فقد استعمل الجهر ومشتقته في ما يريد على عشرين موضعاً من الكتاب الكريم كلها في المعنى المذكور أو قابلة للحمل عليه، واشتهر استعماله في ذلك في السنة الشريفة، كما يظهر بملاحظة كتاب العقل والجهل من الكافي وغيره، وكذا الحال في استعمالات أهل اللغة.

بل ذكر بعض المعاصرين <sup>(١)</sup> في أصوله أن تتبع الاستعمالات في أصول اللغة يشهد بأن تحديد الجهل بخصوص ما يقابل العلم اصطلاح جديد للمسلمين في عهد نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، حيث استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار العنصرية، والافالجهل في أصل اللغة يراد به المعنى الأول الذي قد يلتقي مع المعنى الجديد.

وما ذكره وإن لم يتصح سحر يقتضي الجزم إلا أنه قريب جداً بالنظر للاستعمالات.

ويناسبه أن الجهل عرفاً من أوصاف لدم المستتعة للؤم، بخلاف محض عدم العلم، فإنه وإن كان نقصاً، إلا أنه من سح العذر الرافع للؤم. وكيف كان، فالمعنى المذكور هو الأقرب في الآية الشريفة، ولا سيما بملاحظة كونها إشارة إلى أمر ارتكاري عرفي، كما نلناه ظاهر وحيداً فقصور التعليل فيها عن مورد المفهوم ظاهر جداً.

بعم، قد يقال: إن حمل التعليل على خصوص ما لا يقدم العقل على العمل به - إما لحمل الجهالة على ما يقابل لحكمة، أو لحملها على ما يقابل العلم بعد تخصيصها بذلك - لا يناسب مورد الآية، حيث وردت للردع عن محاولة النبي ﷺ أو الصحابة العمل بحبر الفاسق، إذ لا مجال لتوهم إقدامهم على ما لا ينبغي الإقدام عليه عند العقل، بحو مبالغ للحكمة ومناسب للسفه والحق، بل لا بد من الالتزام بمرود الآية الشريفة لردعهم في مورد سيرة العقل على العمل بالحبر.

لكنه مندفع بما أشرنا إليه من عدم ظهور الآية في الردع تعدياً أو تأسيساً من قبل الشارع، بل في التسيه إلى طريقة العقل، وارتكارياتهم في لوم التثبت في حبر الفاسق، الكاشف عن كون مورد الردع مما لا يقدم عليه لعقل.

ولم يظهر منها الردع للنبي ﷺ أو لأهل، لتعمل من المؤمنين، بل سياقها كالصريح في مجانبة النبي ﷺ ومن أطاعه من المؤمنين للعمل بحبر الفاسق في مورد البرول، وأن الردع محتص بغيرهم من جهل الناس الذين يعتقدون مع كل ناعق، ويؤخذون بالتهريج والأرجاف، يقرمون به لمنافقون ونحوهم ممن لا يتقيد بتعاليم النبي ﷺ، ولا يتبع سبل المؤمنين، وقد ابتلي بهم النبي ﷺ في حياته والمؤمنون بعد وفاته.

فاطر قوله تعالى بعد الآية المذكورة: ﴿واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في



قلوبكم وكثره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون»<sup>(١)</sup> فانه كالصریح في انقسام المسلمين على أنفسهم صائفة مع النبي ﷺ في التوقف عن حبر الفاسق قد حبب إليهم الإيمان وكره اليهم الفسوق والعصيان، وطائفة أرادوا العمل به وحملوا النبي ﷺ على ذلك وأصروا عليه، ولكنه ﷺ أبى عليهم، فزلت الآية تأييداً له وقمعاً بسنة، كما به لدلت شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) وسبقه إليه بعض المفسرين كالرمخسري في انكشاف وغيره على ما حكى.

فالآية الشريفة وردت للعتب على هؤلاء الجهال أرادوا الخروج عن الطريق العقلاني في الاعتماد على ما لا يسمى لاعتماد عليه واستنكار موقفهم وتبكيته، فليست هي رادعة عن سيرة العقلاء في العمل بالخبر، بل داعية لمقتضى سيرتهم في التوقف عن خبر غير المأمون واستنكار الخروج عنها بمحاولة العمل به، كما أشرنا إليه أمداً عند الكلام في وجوه الاستدلال بالآية الشريفة على حجية الخبر

كما وردت أكثر آيات سورة الحجرات تناديب المسلمين وتهذيبهم مما يشيهم من أخلاق وأعمال، كرفع أصواتهم فوق صوت النبي ﷺ، وعدم توقيره، وسحرية بعضهم من بعض، واعتيايهم لهم وغير ذلك مما لا يقره العقلاء، ولا يناسب الحكمة والتعقل

وبالجملة التأمل في لسان الآية الكريمة وسياقها ويقية آيات السورة شاهد بما ذكرنا وإن أعفله كثير من المفسرين.

وبه يتم ما ذكرنا من قصور العليل عن شعول مورد المفهوم، فلا ينهض برفع اليد عنه لو تم في نفسه، ولا موقع للإشكال المذكور من أصله.

ثم إنه بما ذكرنا يتضح انه لا مجال للاستدلال بالآية على عدم حجية خبر الفاسق مطلقاً وإن كان ثقة في نفسه مأموماً عليه الكذب، للزوم الخروج عن

إطلاق الفاسق فيها بالتعليل بعد حميه على ما عرفت، ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

وأما ما ذكره شيخنا لأعظم رحمته ورود الآية للإرشاد إلى عدم جواز مقايضة خبر الفاسق بخبره وإن حصل منه الاطمئنان. لأن الاطمئنان الحاصل منه يزول بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب، فهو غير ظاهر، إذ لو أريد به زوال الاطمئنان من خبره حقيقة بسبب الالتفات إلى فسقه، فهو غير مطرد لأن ممكناً التحرز عن الكذب لا تختص بالمعادل قطعاً، بل هو خلاف المفروض من تحرزه عن الكذب.

وإن أريد به أن الاطمئنان من خبره وإن لم يذهب بالالتفات إلى فسقه إلا أن الشارع قد ردع عن خبره مطلقاً لعدم اكتفائه بالاطمئنان الحاصل منه، فلا مجال له بعد ما تقدم من ظهور التعليل في كونه ارتكازياً لا تعدياً، وظهور الآية في البحث على مقتضى طريقة العقلاء لا الردع عنها، فلا مجال للخروج بالآية عما دل على حجية خبر الثقة لو تم. فلاحظ، والله سبحانه وتعالى العالم.

الوجه الثاني: مما أورد على الاستدلال بالآية: أن المفهوم غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، إذ لا إشكال في عدم الاكتفاء فيها بخبر الواحد، بل لابد فيه من التعدد، فلا بد من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

وقد أجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته وغيره: بأن المورد داخل في المنطوق، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لا في المفهوم، وهو حجية خبر العادل، وغاية ما يلزم هو تقييد المفهوم في الموضوعات الخارجية بالتعدد، ولا يلزم منه خروج المورد. وإليه يرجع ما قيل من أن ارتكيب التقييد في المفهوم مقدم على إلحائه بالكلية.

والذي ينبغي أن يقال: إرجاع الشبهة إلى المنطوق والمفهوم ليس

لأنحلالتها إيهما حقيقة، نحو تكون هناك قصتان يمكن طرؤ التقييد عليهما أو على إحداهما، بل لدلالاتها على معنى يستلزمهما، وهو إناطة الجزاء بالشرط المستلزمة لوجوده عند وجوده وبقائه عند بقاءه

وحينئذ إذا فرض كون الشرطية ذات مفهوم كان معادها إناطة عدم حجبة الجبر بالعسق المستلزمة بثبوت للاحية مع لعدالة مصنفاً، وحيث لا مجال لذلك في الموضوعات لأعتبار تعدد فيها بلا إشكال فلاند إمام من تخصيص موضوع الشرطية وهو أساساً بعبر لموضوعات، أو بعاء ظهور الشرطية في الإباطة، وحملها على محض بيان ثبوت جبر على الشرط، وحيث يمنع الأول، لاستلزامه خروج المورد عن الشرطية، نعين الثاني لمستلزم لعدم كون القضية ذات مفهوم وتوجه الإشكال.

وأما احتمال إبقاء الشرطية على أعمومها والمحافظة على ظهورها في الإباطة المستلزمة للمفهوم مع تقييدها في خصوص الموضوعات بالتعدد فلا مجال له، إذ لتقييد بمذكور لا يناسب الإباطة التامة، ولا مجال للتفكيك في الإباطة لبساطتها، كما رخصناه في مسألة تعدد الشرط مع وحدة الجبراء من مبحث مفهوم الشرط. فراجع

ولعله لذكر في الفصول أن ذلك تكلف مستبشع نعم، قد يلتجأ لذلك مع قوة ظهور الشرطية في إباطة، بحيث لا يمكن رفع اليد عنه بوجه، ولا مجال لإطالة الكلام فيه. فتأمل جيداً.

هذا، وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) من أن الارتداد ليس مورداً للآية فحسب، بل هي محتصة به وما يشبه مما يوجب القتل، بقريئة التعليل المتضمن لإصابة قوم، التي يرد بها قتلهم، الذي هو من أحكام الارتداد وسحوه.

فربما يدفع بأن خصوص تعويل بخصوصية المورد لا ينافي عموم

الحكم المعلن، عملاً بإطلاق النبأ، كما أشار إلى ذلك في لفصول.  
الوجه الثالث: ما عن بعض من أن التبيين في الآية الشريفة إن أريد به  
خصوص العلم الوجداني كان الأمر به إرشادياً، لأن وجوب العمل به عقلي،  
والمفهوم لا يستفاد من الأمر الإرشادي.

وإن أريد به مجرد الوثوق وقع التدمع بين المنطوق والمفهوم، لأن  
مقتضى المفهوم حجية خبر العادل مطلقاً وإن لم يحصل الوثوق به لإعراض  
الأصحاب ونحوه، ومقتضى المنطوق حجية خبر الفاسق الذي يحصل الوثوق  
به ولو من عمل الأصحاب به، ولا قائل بذلك بين الأصحاب.

إذ هم بين من يعتبر العدالة أو الثقة في الخبر، ولا يعا به حصول الوثوق  
بالخبر نفسه، ومن يعتبر حصول الوثوق بالخبر نفسه، ولا يكتفي بعدالة المخبر  
أو ثقته، فلا يعمل بالخبر المهور وإن كان صحيحاً، فالجمع بين الأمرين  
إحداث قول ثالث.

وفيه.. أولاً: ما أشار إليه بعض مشايخنا من أنه لا مانع من حمل التبيين  
على العلمي، إذ الشرطية في الآية لا تتضمن وجوب العمل بالعلم الذي هو أمر  
عقلي، بل وجوب تحصينه وعدم العمل بالخبر بدونه، ليس هو مما يحكم به  
العقل، بل هو حكم شرعي راجع إلى عدم حجية الخبر بدونه، فلا مانع من  
استفادة المفهوم منه.

عنى أنه لا مانع من استفادة المفهوم لو نصبت الشرطية وجوب العمل  
بالعلم الذي هو أمر عقلي، إذ ليس مفاده مجرد ذلك، بل إناطة وجوب العمل  
بالعلم وتحصينه به، وهو مستلزم لعدم حجية غيره الذي هو أمر شرعي، ولذا  
لو قيل: الخبر إن أفاد العلم فاعمل به، كان مفهومه عدم حجية الخبر غير العلمي  
شرعاً.

وثانياً: أنه لا مانع من القول، الثالث المذكور لو فنضته الأدلة بعد عدم

رجوع كلام الأصحاب إلى لقول بعدم الفصل، بل إلى مجرد عدم القول به.  
على أنه لا يبعد ساء الأصحاب عليه، ولعل عدم عملهم بالخبر الصحيح  
المهجور ليس لعدم حجية سده، بل لكشف نهج عن خلل في دلالة أو جهته،  
كما أشرنا إليه عند الكلام في حجية الطواهر.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أنه لا مانع من تقييد المفهوم بما إذا لم  
يكس الخبر مهجوراً عند الأصحاب، فيظهر لكلام فيه مما سبق في الوجه الثاني  
من تعذر تسليط لقيده على المفهوم وحده.

الوجه الرابع: أنه لا مجال للعمل بالمفهوم في الأحكام، لوجوب الفحص  
عن المعارض في خبر العادل بلا إشكال، الذي هو نحو من التبيين، فينافي  
المفهوم.

ويندفع بما ذكره شيخنا الأعظم رحمته أن وجوب الفحص عن المعارض  
ليس من سنخ التبيين الذي تعرفت به الآية، إذا التبين فيها كناية عن عدم حجية  
الخبر ذاته، والفحص عن المعارض مبني على حجيته ذاتاً لولا المعارض، ولذا  
لو فحص عن المعارض ولم يعثر عليه عمل بالحجة، أما لو تبين عن غير الحجة  
- كخبر الفاسق - ولم يعثر على شيء فلا يعمل به.

الوجه الخامس: أن المراد من الفاسق لا يخلو عن إجمال، لأن إطلاقه في  
مقابل العادل بالمعنى المعتبر عندهم في حجية الخبر وتحديدته بالمعنى  
المذكور اصطلاح متأخر، والشايخ في الاستعمالات خصوصاً في الكتاب  
الشريف إطلاقه في مقابل المؤمن، فيعم الكافر والمنافق، وهو المناسب لمورد  
الآية، بل في بعض الروايات الهي عن إطلاق الفاسق على المؤمن العاصي، وأنه  
فاسق العمل، وحينئذ فلا مجال لحمل القضية على المفهوم إلا بتقييده بالعادل  
الذي لا مجال له، إما لما سبق في توجه الثاني من امتناع تقييد المفهوم، أو لأن  
التقييد المذكور لما كان مستمرراً لإخراج كثير من الأفراد أو أكثرها كان إلغاء

المفهوم أهون منه وأقرب عرفاً.

هذا تمام الكلام في وجوه الإيراد على الاستدلال بالمفهوم. وهناك بعض الوجوه الأخر لا مجال لإطالة الكلام فيها، قد تعرض لها ولدفعها صاحب الفصول وشيخنا الأعظم رحمته. فراجع.

وقد عرفت أن العمدة فيها هو الوجه الثاني والخامس، مضافاً إلى الإشكال في أصل صلوح القضية بحسب تركيبها الكلامي لفائدة المفهوم. فلاحظ وتأمل جيداً.

هذا كله في القسم الأول مما أورد على الاستدلال بالآية الشريفة.

وأما القسم الثاني - وهو ما لا يختص به - بل يجري في جميع عمومات الخبر - فلا ينبغي التعرض له هنا، بل في دليل الكلام في أدلة المثبتين، إلا أنه متابعة شيخنا الأعظم رحمته تقتضي التعرض له هنا، وهو عدة وجوه..

الأول: أن عموم دليل حجبة الخبر معارض بعمومات عدم حجبة خبر العلم، والمرجع بعد التساقط أصالة عدم الحجبة.

وقد أجاب عن ذلك غير واحد: بأن دليل حجبة الخبر أخص مطلقاً من عمومات عدم حجبة غير العلم، لا اختصاصه بالخبر الذي لا يفيد العلم، للغة جعل الحجبة للخبر العلمي بعد حجبة العلم ذاتاً، فيلزم تخصيصها به.

إن قلت: قصور دليل الحجبة عن شمول الخبر العلمي لا يوجب كونه أخص مطلقاً من العمومات المذكورة، لا اختصاصها بصورة التمكن من العلم، بناءً على اقتضاء مقدمات الانسداد حجبة الطر بنحو الكشف الراجع إلى حجته شرعاً، فتكون النسبة هي العموم من وجه.

قلت: لازم ذلك هو البناء على حجبة الخبر بالخصوص في حال الانسداد، لعدم المعارض له حينئذٍ، هو كاف في المقام كما نبه له شيخنا الأعظم رحمته.

مع أن تخصيص عمومات عدم حجية غير العلم بدليل الانسداد مع عمومها لحال الانسداد ذاتاً لا يقتضي كونها أهم من وجه من أدلة حجية الخبر، إلا بناءً على انقلاب النسبة الذي لا يقول به، لعدم المرجح لبعض المخصصات على بعض حتى تلاحظ النسبة بينه وبين العام قبل ملاحظة نسبة غيره، بل حيث كانت نسبة المخصصات جميعاً معاً واحدة كان لابد من تخصيصه بها جميعاً. وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) من أن دليل الانسداد لما كان عقلياً كان مقدماً على غيره، لأنه بمرحلة المخصص المتصل، المانع من انعقاد ظهور العام في العموم، وكان موجباً لاختصاصه من أول الأمر بصورة التمكن من العلم، فيكون أحص من وجه من عموم دليل حجية الخبر.

فعبه أن ذلك إنما يتم في الدليل العقلي الجلي الذي هو من سنخ القرينة المتصلة، دون مثل دليل الانسداد <sup>بمهي</sup> على مقدمات نظرية محتاجة إلى التأمل

ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لدعوى كون عمومات عدم حجية غير العلم أحص من وجه، بدخاط تخصيصها بمثل البيئة ونحوها مما يجري في الشبهات لموضوعية، فإنه مبني على انقلاب النسبة أيضاً.

نعم، قد يقال، لا وجه لاختصاص أدلة الحجية بالخبر غير المفيد للعلم وعدم شمولها للخبر المفيد له، فإن ذلك إنما يتم فيما لو استفيدت الحجية مما دل على جعلها بعنوانها شرعاً، أو مما دل على وجوب العمل بالطريق تأسيساً من قبل الشارع الأقدس، أما لو استفيد منها وجوب العمل بالطريق من دون ظهور له في التأسيس، بل بسقوطه للتنزيل على كونه جريباً على ما يحكم به العقل أو يسي عليه العقلاء، فلا وجه بقصور دليله عن صورة العلم، بل لا مانع من اختصاصه بها، غاية الأمر أن ذلك يرجع إلى عدم كون الدليل مسوقاً لبيان الحجية الشرعية ولا صير له

وإن شئت قلت: الدليل المذكور إن شمل صورة غير العلم كشف عن جعل الحجبة شرعاً فيها، وإن اختص بصورة نعم - ولو بقرينة عمومات عدم حجبة غير العلم - كشف عن عدم جعلها، بل كون الأمر بالعمل حيث لا رشاداً لحكم العقل به، والظاهر أن أدلة حجبة الخبر ومنها آية البأ من القسم الثاني، ولذا ورد في بعض النصوص الاستدلال بآية النفر على وجوب النفر لمعرفة الإمام، مع أنه يعتبر في معرفته العلم.

وأما ما ذكره بعض الأعظم <sup>فذكر</sup> من أنه لا مجال لذلك في آية البأ، لأن المفهوم فيها لما كان تابعاً للمنطوق كان مختصاً بالخبر الذي لا يفيد العلم تبعاً له.

فيدفعه: أن ذلك موقوف على سوق الآية للمفهوم، وظهورها فيه وإن كان مفروضاً في محل الكلام، إلا أنها حيث كانت منافية لعموم ما دل على عدم حجبة غير العلم، فكما يمكن الجمع بينها وبينه بتخصيصه بها، كذلك يمكن الجمع برفع اليد عن ظهورها في المفهوم بحمل ذكر الفاسق فيها على كونه لمحص غلبة عدم حصول العلم من خبره، لمداسته لذلك، لا لخصوصيته في الحكم بعدم الحجبة، وهو لا ينافي المفروض في محل الكلام.

اللهم إلا أن يدعى أن الوحد الأول هو لأقرب عرفاً، لكنه لا يخلو عن تأمل وإشكال، فإنه وإن كان البناء على تخصيص العموم بالمفهوم في سائر الموارد، إلا أنه يشكل في خصوص المقام، بقرب حمل ذكر الفاسق على غلبة كون خبره غير موجب للعم، وهو مما يوحي ضعف ان ظهور في المفهوم بنحو يشكل رفع اليد به عن العموم.

هذا، وقد أجاب غير واحد عن الإشكال المذكور بحكومة عمومات حجبة الخبر على عمومات عدم حجبة غير العلم، لأنها تقتضي كونه علماً تبعداً أو تنزيلاً، فيخرج عن العمومات المذكورة، وقد أشرنا إلى مع ذلك قريباً.



وتقدم تعصيله عند الكلام في عدد أدلة جعل الطرق والأصول في الفصل الثالث من مباحث القطع. فراجع.

نعم، الإشكال المذكور مبني على ثبوت عموم يقتضي عدم حجية خبر العلم. وقد تقدم عند الكلام في أصالة عدم الحجية المنع من ذلك، فراجع.

الوجه الثاني: أنه لو بني على العمل بعموم حجية الخبر لزم حجية نقل الإجماع من السيد المرتضى عليه السلام على عدم حجية خبر الواحد، لأنه حاك لقول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين.

وليه. أولاً. أن أدلة الحجية تنصر عن شمول نقل الإجماع، لما تقدم في الفصل الثالث من عدم حجية الإجماع المنقول.

وثانياً: أن نقل السيد عليه السلام لإجماع المذكور معارض بنقل الشيخ عليه السلام الإجماع على الحجية، ولا وجه لترجيح الأول، بل قد يلزم ترجيح الثاني، لقرائن يأتي التعرض لها

هنا، وقد أجاب غير واحد عن الوجه المذكور أيضاً بأنه يمنع شمول أدلة الحجية لخبر السيد عليه السلام، لأنه يلزم من حجيته عدمها، لأنه أيضاً خبر واحد غير علمي.

ودعوى: امتناع دحوله في إجماع المنقول به لامتناع شمول القضية لنفسها.

مدفوعة. أولاً: بأن امتناع شمولها لنفسها لفظاً لا ينال شمولها ملاكاً، لما هو المعلوم من عدم خصوصية خبر السيد عليه السلام من بين غيره من أخبار الأحاد بأمر يقتضي حجته.

وثانياً: بأنه لا يمنع شمول قضية نفسها إذا كانت حقيقية راجعة إلى ثبوت الحكم في فرض وجود الموضوع، فإن انطباقها على نفسها حيث لا قهر. نعم، لو كانت قضية خارجية واردة على خصوص الأفراد المتحققة من

دخول نقل الإجماع على المدعى في عموم أدلة الحجية ..... ٢٤١

الموضوع امتنع شمولها لنفسها، للزوم فرض الموضوع في رتبة سابقة على الحكم. لكن من الظاهر أن القضية المدعى عليها الإجماع هي كلام السيد عليه السلام حقيقية لا خارجية فلا مانع من شمولها لنفسها.

هذا، والذي ينبغي أن يقال: إن كان مرجع الإجماع المدعى من السيد عليه السلام إلى عدم حجية الخبر من جهة المانع وهو ردع الأئمة عليهم السلام لمفاسد حادثة مائة من القبول مع ثبوت مقتضي الحجية بعموم أدلتها أو بسيرة العقلاء أو نحوهما اتجه دخول نقل الإجماع المذكور في أدلة الحجية، ومانعته من حجية غيره من الأخبار، لثبوت مقتضي الحجية فيه وعدم ثبوت الردع عنه، لامتناع شموله لنفسه مع انحصار بيان المانع عن الحجية به، إذ يستحيل ثبوت ملاك عدم الحجية حيث لا فيه، فلا بد من تصور الحكم الذي تضمنه عن شموله تبعاً لتصور ملاكه، كما تقدم نظيره مفصلاً في الطائفة الثالثة من الأخبار التي استدلل بها على عدم حجية الخبر.

وإن كان مرجعه إلى عدم الحجية لعدم مقتضي في الخبر لها، بنحو يرجع إلى عدم حجية الخبر ذاتاً، امتنع دخوله في أدلة الحجية لمناطاته لها، فيمتنع شمولها له، بل تكون مكذبة له مانعة من وجود مقتضي الحجية فيه، لاستحالة حجية المتكاذبين معاً، وحيث كانت الأدلة حجة فرضاً امتنع حجيته وكانت مانعة منها. مع أنه يعلم بعدم جوار لتحويل عليه إما لكذبه أو لعدم حجيته، إذ لو كان صادقاً كان غير حجة، لأنه كسائر أخبار الأحاد، فيشملة الحكم الذي تضمنه بعد فرض كونه وارداً لبيان قضية حقيقية لا خارجية، كما تقدم، وإلا كان كاذباً، وذلك يسقطه عن الحجية، كما لو علم إجمالاً بفسق الشاهد أو خطئه وكذب خبره.

ومنه يظهر أنه لا وقع لما تقدم من الجواب منهم بأنه يلزم من حجيته عدمها، إذ في الفرض الأول لا يلزم من حجيته عدمها، وفي الفرض الثاني لا

مجال لدخوله في أدلة الحجية ذاتاً، كمن يحتاج في خروجه إلى المانع المذكور. ثم إنه قد ذكر غير واحد وجوه أخرى في الجواب، لا مجال لإطالة الكلام فيها بعد ما عرفت فراجع، وتأمل جيداً.

**الوجه الثالث:** دعوى قصور الإطلاقات عن إثبات حجية الخبر بالواسطة، الذي هو مورد الابتلاء في عصورنا، واختصاصها بالخبر من غير واسطة، الذي ليس بأيدينا شيء منه. وقد يوجه ذلك بوجوه..

**الأول:** انصرف إطلاقات الحجة عن الخبر بالواسطة.

وفيه أنه لا مشأ للانصراف إلا دعوى: أن منصرف الإطلاقات إهمال احتمال الخلاف في الخبر، ناشئ عن احتمال تعمد المحبر للكذب أو احتمال خطئه، لا لدفع الأول بغير إعدائه أو وثاقته، والثاني بأصالة عدم الخطأ أو اعملة

وهذا لا يجري في الأخبار بالوسطة، لعدم انحصار احتمال مخالفة الواقع فيه بذلك، بل يشأ أيضاً من احتمال كذب الوسائط أو خطئهم، ولا دافع لاحتمال المذكور

ومن اظهر أن الدعوى المذكورة إما تقتضي التوقف عن الخبر بالواسطة مع عدم العلم بالوسائط - كما في المراسيل - أو مع ضعفها، أما مع العلم بها، وتحقق شرط الحجية فيها - كما هو محل الكلام - فلا وجه للانصراف بعد اندفاع احتمال الكذب والخطأ فيها، بغير ما يندفع به احتمالهما في الخبر بلا واسطة، فعمومات الحجية تقتضي حجية كل خبر من أخبار الوسائط، كما لا يخفى

**الثاني:** أن إطلاقات الحجية محتصة بما إذا ترتب أثر شرعي على التعبد بمؤدى الحجة، ولا أثر إلا لخبر الحكيم عن الإمام مباشرة، لترتب الحكم

الشرعي عليه، أما من قبله من رجال السد ولا يشت بحبر كل منهم إلا إخبار من بعده من دون أن يترتب عليه حكم شرعي.

وفيه: أنه يكفي في ترتب الأثر المصحح بالحجية في خبر كل منهم دخله في ترتب الحكم الشرعي، بأن يترتب عليه الحكم ولو ضمناً، بصيغة حجية بقية أخبارهم، لكفاية ذلك في رفع النغوية، ولا يعتبر ترتب الأثر الشرعي على كل حبر استقلالاً، وإلا امتنعت حجية خبر الحاكم عن الإمام مباشرة أيضاً، إذ ليس أثره المباشر إلا التعبد بصدور كلام للإمام وليس هو حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه الحكم الشرعي إلا بصيغة التعبد بظهوره.

الثالث: أنه لا ريب في تقدم الموضوع على حكمه رتبة، لأنه كالمعروض له، ففي مرتبة ورود الحكم لابد من كون الموضوع متحققاً، ويمتنع ترتب الموضوع على حكمه وتفرعه عليه، وحيث كان موضوع الحجية في العمومات هو الخبر فلا بد من فرضه في رتبة سابقة عليها، ومن الظاهر أن خبر من عدا الأول من رجال السد غير معلوم وحدثاً، بل تعد بصيغة الحكم بحجية خبر من قبله الاستفادة من العمومات، مع أنه موضوع لحجية أيضاً، فيلزم كون الخبر الذي هو موضوع الحجية متروفاً فيها، نعم لا يجري هذا في خبر أول رجال السد، لأنه معلوم وحدثاً، لا تعدياً.

وفيه: أن خبر كل من الوسائط لا يتفرع لتعبد به على حجيته بنفسه، بل على حجية خبر الحاكم عنه، ولا محذور في ذلك، تعدد الحكم بالحجية تبعاً لتعدد الأخبار التي هي موضوع لها، واتحاد الأحكام المذكورة دليلاً لا يوجب اتحادها ذاتاً، لانحلال لعام إلى أحكام بعدد أفراد موضوعه.

ومنه يظهر أنه لا مجال لتوجيه الإشكال باستدراك شمول العمومات للأخبار بالواسطة لكون الحجية أثراً لنفسها، إذ لا أثر لحجية خبر الأول لإثبات خبر الثاني ثم حجيته لإثبات حبر الثالث ثم حجيته، وهكذا حتى نصل إلى خبر الحاكم عن الإمام، مع وضوح التباين بين الأثر والمؤثر، بل ترتبهما.

لاندفاعه: بأن أثر الحجية في كل خبر ليس هو حجته نفسها، بل حجية الخبر المحكي به، فالأثر مدين للمؤثر ومرتب عليه.

وأما دعوى أن الأحكام المذكورة بالحجية المتعددة بتعدد موضوعاتها لما كانت مترتبة في أنفسها امتنع إردتها من دليل الواحد وهو عموم الحجية، لاستحالة لحاظ الأمور المترتبة بسبب واحد.

فمندفعة: بأن الملحوظ في عدم الوارد بنحو القضية الحقيقية ليس هو الأفراد بخصوصياتها المتباينة، بل هو العنوان بحدوده المفهومية بنحو ينطبق على أفراد المحققة والمقدرة، وانطباقه حينئذ على أفراد المترتبة قهري ولا محذور فيه. ومن ثم تقدم في الوجه الثاني شمول القضية لنفسها مع عدم محذور خارجي.

بل لو كان العام بنحو القضية الخارجية المختصة بالأفراد المتحققة لم يمتنع شموله للأفراد المترتبة في أنفسها ثبوتاً كالعنة والمعلول، لعدم لحاظ ترتبها في مقام الحكاية عنها بالعدم، بل الملحوظ مجرد فرديتها له، وهي متساوية من الحيثية المذكورة.

نعم، لو كان بعضها ثبوتاً متأخراً رتبة عن صدور العام أو إعماله امتنع شمول العام له، لعدم كونه من الأفراد لمتحققة في مرتبة صدور العام وحكايته عن أفراد.

إلا أن الأخبار بالواسطة ليست كذلك، لوضوح أن أخبار الوسائط وإن لم تكن جميعها محررة وجداناً، بل لا يحرز كل منها إلا تعبداً بسبب إعمال عموم الحجية في الخبر الذي قبله المحكي عنه، إلا أنها ليست مترتبة ثبوتاً على إعمال العام، بل مترتبة عليه إثباتاً، فهي بأجمعها من الأفراد المحققة في مرتبة صدور العام ومشمولة له واقعاً، وإن كان إحرار فردية كل منها متأخراً رتبة عن إعمال العام في الخبر المحكي له، ولا محذور فيه.

نعم، قد يقال: إذا كان الدليل منعرضاً لموضوع حكم دليل آخر ومنقحاً له يكون حاكماً على ذلك الدليل ومتقدماً عليه رتبة، وحيث يمتنع اتحاد الحاكم والمحكوم، لاستلزامه تقدم الدليل على نفسه ونظيره لها، يمتنع دخول الحكم بالحجية في جميع أخبار الوسائط تحت دليل واحد، لأنه حيث كان كل منها منقحاً لموضوع الآخر كان دليله حاكماً على دليله، فيلزم اتحاد الحاكم والمحكوم.

لكنه مندفع: بأن الترتيب والتحاكم في مثل المقام إنما يكون بين نفس الحكمين، لترتب موضوع أحدهما على الآخر إثباتاً، ونسبته إلى الدليلين بالعرض، وقد عرفت أنه لا مانع من شمول عام للأحكام المترتبة ثبوتاً فضلاً عن المترتبة إثباتاً، وإنما يكون التحاكم بين الدليلين حقيقة فيما لو كان أحدهما ناظراً للآخر وشارحاً له بما هو دليل، وفي مثله يمتنع اتحاد الدليل الحاكم والمحكوم. وتام الكلام في مبحث التعارض.

ثم إن هذه الوجوه الثلاثة من الإشكال مختصة بعمومات حجية الخبر القابلة للتخصيص، ولا تجري في الأدلة للبية من الإجماع والسيرة ونحوهما، إذ هي لو تمت - قطعية لا تبقى مجالاً للوجوه المذكورة، وإلا لم تصح للدليلية، فلا موضوع للإشكال عليها بما تقدم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في آية النبأ، وقد أطنأ الكلام فيها تبعاً لما ذكره مشايخنا في المقام. ومن الله سبحانه نستمد لعون، وبه الاعتصام.

الآية الثانية: التي استدل بها على حجية خبر الواحد قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا ظَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ولعل الأولى في تقريب الاستدلال بها أن يقال: هي ظاهرة في وجوب

الحذر تبعاً لظهورها في وجوب الإنذار، لأنها ظاهرة في كونه غاية له، بمقتضى كلمة (لعل) لمسوقة مساق التعيين، وانهة اذا كانت مما يترتب على المطلوب كانت غاية له مطبوعة مثله

وحيث أن وجوب الحذر راجع إلى حجية قول المنذر بالأحكام الإلزامية انقابلة للحذر. ويتم في غيرها عدم الفصل، بل معهم عدم الخصوصية، بعد ظهورها في كون الحذر من الأمور المترتبة طعاً على الإنذار، لا أنها في مقام تشريعه بعده تعدياً تأسيساً من الشرع، وذلك إنما يكون بلحاظ السيرة العقلية امرتكر مصمومها في الأدمن، فيكون ظاهر الآية اشرية امضاءها والجري عليها، ومن الصاهر عدم خصوصية الأحكام الإلزامية في السيرة المذكورة.

وبذلك يدفع توهم أن الحذر كما يكون بقبول الخبر وحجته كذلك يكون بالعمل عليه احتياطاً، لتعجز مواقع المحتمل به، فعاية ما تدل عليه الآية الشريفة منجربة المحرر للتكليف المحتمل، وهو أعم من حجته عليه، وحيث لا موضوع لدلت في الخبر الذي لا ينصص تكليفاً كان خارجاً عن مدلولها.

وجه الالتماع: أن ذلك لا يناسب ظهور الآية في امضاء أمر ارتكاري، كما تقدم، لأن الأمر الارتكازي الذي حرث عليه سيرة العقلاء هو حجية الخبر وقبوله، لا وجوب الاحتياط معه، بل هو - لو تم - يحتاج إلى جعل شرعي تأسيسي لا يناسب مساق الآية الشريفة.

مضافاً إلى المفروغية طهراً عن لملازمة بين وجوب الحذر عقيب الخبر وحجته، وذلك كاف في المطلوب لو فرض قصور الآية بمدلولها اللفظي عن إفادته.

وبما ذكرنا من ظهور الآية في امضاء سيرة العقلاء يظهر وجه اختصاصها بالخبر الموثوق به على ما يأتي تفصيله، لعدم بناء العقلاء على حجية كل خبر، ولا حاجة معه إلى طلب الدليل على تنحيص.

هذا، وقد يستشكل في الاستدلال المذكور بوجه..

الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني رحمته من عدم إطلاق في الآية يقتضي وجوب الحذر عند الإنذار، لأنها مسوقة لبيان وجوب العزم، لا لبيان كون غاية الإنذار الحذر، ولعل وجوبه مشروط بعدم.

وفيه: أن سوق الآية لبيان وجوب النفر لا ينافي سوقها لبيان ترتب الإنذار على الحذر وكونه غاية له، كما هو مقتضى تركيبها الكلامي.

نعم، قد يمنع كون الإطلاق مقتضى تركيبها الكلامي بظهور (لعل) في عدم ملازمة ما بعدها لما قبلها وإمكان تخلفه عنه، فعمل المراد لروم الحذر في الجملة ولو على تقدير حصول العلم من الإنذار، بأن تعدد المذرون أو قامت القرينة على صدقهم. نظير قولك: اصبح زيداً أعلم بفعل، وأخبره لعله يصدقك. ولعله إلى ذلك يرجع ما ذكره شيخنا لأعظم رحمته في منع الإطلاق.

لكنه مندفع: بأن (لعل) إنما تقتضي عدم الملازمة بين الحذر نفسه والإنذار، وهو لا ينافي مطلوبة الحذر عقب الإنذار بمقتضى كونه غاية له، الطاهر في مطلوبيته بمجرد، نظير قولك: أحسن لريد لعله يفعلك، وادفع له عشرة دراهم لعله يتعفف عن الناس، فإنه ظاهر في كون الإحسان ودفع الدراهم كافيين في حسن النفع والاستغناء من زيد بلا حاجة إلى أمر آخر، واحتمال دخله مدفوع بالإطلاق.

ولابد أن يكون عدم ملازمة لغاية نذيتها المستفاد من (لعل) لأمر آخر كقصور المكلف، لعدم علمه بكون الشيء عية لواجب واجباً بشيء، كما لعله الحال في مثل: أخبره لعله يصدقك، أو تقصيره لتجاهله لذلك عصبياً، كما هو الظاهر في المقام، لأن الأمر بالنفر والتفقه والإنذار والحذر عدم لا يجهله أحد، خصوصاً مع ظهور الآية في كون ذلك مقتضى طبيعة الإنذار، نظراً للسيرة العقلانية المشار إليها آنفاً.



الثاني: أن الحذر لم يجعل عدية لمصنق الإنذار وإن كان من واحد، لينفع في ما نحن فيه، بل للإنذار طائفة، واحارهم يوجب غالباً العلم مع فرض كونهم ثقات، خصوصاً في عصر صدور الآية، بلحاظ قرب الناس من صاحب الشريعة، الموجب غالباً لاكتشاف حول الخبر، لتيسر القرائن.

فلا تكون الآية واردة حرباً على سيرة العقلاء في الاعتماد على الخبر، بل لبيان لزوم الاستعانة بالغير في تحصيل العلم لمن لا يتيسر له تحصيله بنفسه، ويشهده ما ورد من الاستشهاد به على لروم الغير لمعرفة الإمام مع أنه لابد فيه من العلم.

وأجاب عن ذلك بعض مشايخنا بأن ظاهر مقاسة الجمع بالجمع إرادة الاستعراق والتفريق، فالمعنى أن كل واحد من الطائفة يذنب بعضاً من قومه، لأن مجموع الطائفة يندرون مجمل القوم، وهو الذي يقتضيه طبع الحال، إذ الغالب عدم اجتماع الطائفة المتفهمة في نادٍ واحد بل يذهب كل إلى خاصته فيندرون بما تفقه فيه.

وليه أن ظهور مقيدة الجمع بالجمع في التفريق مختص بما إذا أخذ فيه عنوان لا يصدق على الجمع، كما في مثل: أكرموا جيرانكم، وأدبوا أولادكم؛ لوضوح أن علاقة الجوار والبنوة لا تقوم بالمجموع من حيث المجموع بل بكل جار وجاره وأب واه بهو التفريق، دون مثل المقام مما كان نسبة القوم لأفراد الطائفة نسبة واحدة، فإن حممه على تفريق - وإن كان ممكناً - يحتاج إلى دليل. بل الظاهر أنه لا مجال للنساء عليه في المقام، ولذا لا يطن من أحد دعوى أنه لو قصر بعض المتفهمين فلم يندر لم يجب على الباقيين استيعاب الباقيين بالإنذار بل بهم الاكتفاء بإذار بعضهم، كما هو مقتضى التفريق المدعى.

وأما كون ذلك مقتضى طبع الحال فهو لا يخلو عن غموض، لإمكان أن تكون سيرتهم في تلك العصور على اجتماع في نوادي رؤسائهم ونحوها مما

يضم جماعتهم، كما هو الظاهر من سيرة أهل لقوى والأحياء المبينة على البساطة والبعد عن الحضارة الحديثة والمدنية المعقدة التي باعدت بين الناس وأشغلت كلاً بنفسه.

نعم، ذكر بعض الأعظم عليه السلام أن التكليف بالتفقه والإنذار والحذر استغراقي انحلالي لا مجموعي ارتباطي، فيجب على كل أحد لقيام بها وإن عصى غيره. لأن ثم كان قرينة في المقام على حجية الخبر من المنذرين بنحو صرف الوجود الشامل للواحد، لأن الحذر إذا كان غاية لوجوب الإنذار بنحو الانحلال دل على كفاية الإنذار من شخص واحد في وجوب الحذر الملازم لحجيته. وما ذكره مقطوع به في الحذر، وهو انهيار في التفقه والإنذار، كما هو الحال في كل الخطابات الشرعية الموجهة للجمع.

ومن ثم استفيد من الآية الشريفة وجوب الاجتهاد وتبليغ الأحكام كفاية على كل أحد ولو لم يتم به غيره. وعلى هذا فظهور الآية في عموم الحجية تبعاً لمقتضى سيرة العقلاء مستحكم، فتأمل جيداً.

وأما الاستشهاد في الأحبار بالآية الشريفة لوجوب النفر لمعرفة الامام فهو بلحاظ ظهورها في جواز الاستعانة بالتغير في المحض وعدم وجوب مباشرة كل أحد له، لا لظهورها في اعتبار المعرفة العلمية، بل اعتبارها في معرفة الإمام مستفاد من دليل خاص غير الآية.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأعظم عليه السلام من أن التفقه الواجب إنما هو معرفة الأحكام الشرعية، والإنذار الواجب إنما يكون بها، والحذر لا يجب إلا عقبيه، لا عقيب كل إنذار، فإذا لم يحرز المكلف المسد أن الإنذار بالأحكام الشرعية لاحتمال خطأ المنذر أو تعمد الكذب لا يحزر تحقق موضوع وجوب الحذر، ولا يحزر تحقق موضوعه إلا بالعلم بموافقة الإبداء لواقع، فهو بغير، أحبر زيداً

بأوامري نعله يمثّلها

وفيه: أنه لا إشكال في أن يحذر إنما هو من الأحكام الواقعية الشرعية، وهو لا ينافي ظهور الآية في كونه لإبذار طريقاً شرعياً لمعرفة حجة عليها، وليس المرد بالإبذار بالأحكام الشرعية الذي هو حجة الإخبار عنها، وهو أمر وجداني لا يتوقف على صدقه، ولو توقف وجوب الحذر على العلم بصدقه لفي جعل حقيقته.

وأما المثال الذي ذكره فهو يفتقر عن المقام بأن تكليف الأمر لرسول بالتبليغ غير معنوم للمكشّف، فلا طريق له إلى إحرار حجية تبليغه، فلا بد من تبرّله على صورة حصول العلم بسايق منه، بخلاف المقام، فإن التكليف بالنظر والتفقه والإبذار والحذر عام لا يجهده أحد، كما أشرنا إليه قريباً، فيصالح لأن يكون بياناً على حجية الإبذار.

الرابع. ما ذكره هو أيضاً على تفصيل لا مجال لاستقصائه، وسبقه إليه في الفصل.

والأولى تقريره بأن تنفقه وإبذار من وظيفة المعني لا الراوي، لأن التنفقه في الدين عبارة عن معرفة أحكامه، وهو لا يكون بمجرد تحمل الرواية وحفظها، بل باستحصال حكم منها، تمامية دلالتها وعدم المعارض لها، كما أن الإبذار عبارة عن الإخبار مع التحوير، وهو لا يكون بمجرد الإخبار بكلام الإمام، بل بالإخبار بالتكليف المستنزم للعقاب.

نعم، يظهر من رواية النعمان بن شاذان عن الرضا عليه السلام صدق التنفقه والإنذار بمجرد تحمل الرواية وروايتها، لقوله عليه السلام: «إنما أمروا بالحج لعملة الوفادة إلى الله عز وجل، مع ما فيه من التنفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية، كما قال الله عز وجل: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة...﴾<sup>(١)</sup>. لكن الاعتماد عليها في الخروج عن طاهر الآية راجع إلى الاستدلال

(١) الوسائل ج ٨، ص ٨٠٧، ١ من أبواب وجوب الحج، شرائطه، حديث ١٥

بالسنة لا بالكتاب، كما نبه له في الجملة شيخنا الأعظم رحمته.

وأما ما ذكره بعض الأعظم رحمته من أن الإبرار وإن كنوا الاحبار المشتمل على التخويف، إلا أنه لا يعثر تصريح المخبر بالتخويف، بل يكفي تضمن الخبر له واشتماله عليه وإن سيق لعبه، ولذا يصدق على الفتوى مع عدم تصريح المفتي بالتخويف، ولا فرق بين الفتوى ولرواية في أن كلاهما يشتمل على التخويف ضمناً، فإن الأخبار بالوحرر ينصن الأخبار بما يتتبع مخالفته من العقاب.

لغية: أن اشتغال الخبر على التخويف ضمناً وإن كان كافياً في صدق الإنذار، إلا أنه لابد من قصد المخبر له، لا إنشاء غيره على الملازمة بين الخبر به والعقاب، بحيث يرجع الأخبار به للإخبار بالعقاب، وذلك محتص بالمفتي، ولا يجري في الراوي السائل لألغاط الحديث من دون تعهد بمضمونه، وأما الراوي المتعهد بالمضمون فهو إن كان منذر أيضاً، إلا أن ظاهر الآية حجية خبره من حيث إنذاره لا مطلقاً، وهو راجع إلى قبول قوله في ترتب العقاب الذي يختص بالعامي الذي يجب عليه تقليده، وأما قبول المجتهد لإخباره عن كلام الإمام مجرداً عما نصحه من التخويف فلا دلالة للآية عليه بوجه.

ومنه يظهر اندفاع ما في الفصول من أنه، ما ثبت من الآية حجية رواية الراوي المذكور لصدق الإنذار عليها ثبت حجية رواية غيره بعدم القول بالفصل. إذ فيه: أن حجية روايته في حق المجتهد لم تثبت من الآية حتى يتعدى لغيرها بعدم الفصل، وحجيتها في حق العامي رجعة إلى حجية فتواه، ومن الظاهر ثبوت الفصل بينها وبين حجية رواياته في حق المجتهد، فضلاً عن روايات غيره.

الدهم إلا أن يدعى دلالتها على حجية الرواية بشقيح المناط أو بالأولوية العرفية، لأن الرواية لم كانت من مقدمات الفتوى فحجية الفتوى مع استثنائها

عليها وعلى الحدس تقنصي حجبتها بالفحوى.

وفيه: أن ذلك إنما يتم لو كانت الفتوى حجة في حق المجتهد كالرواية، أما حيث كانت حجة في حق العامي الذي يحصر معرفته بالوظيفة الفعلية بها فحجبتها في حقه لا تستلزم حجية الرواية في حق المجتهد لا عقلاً ولا عرفاً. فتأمل جيداً.

فلانصاف أنه لا دافع للإشكال المذكور، ومن ثم كان الاستدلال بالآية الشريفة على حجية الفتوى أولى من الاستدلال بها في المقام.

الآية الثالثة. قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاهُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

تقريب أن حرمة الكتمان ووجوب البيان ظاهر في وجوب القبول، وإلا لم. ومن ثم استدلل في آياتك على حجة خبر المرأة عما في رحمها بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾<sup>(٢)</sup>.

وفيه. أن وجوب الإظهار لا يلزم مع عدم حجيته، لإمكان كون فائدته مجرد إثارة الاحتمال المدمر بالفحص، أو الاحتياط، بل قد يوجب العلم أو يكون بعض السبب له، وذلك فائدة مهمة.

نعم، قد تدعى الملازمة العرفية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول وإن لم يكن بينهما ملازمة واقعية، لكنها - لو تمت - مختصة بما إذا كان الغالب انحصار طريق معرفة الشيء بالإبلاغ بالمأمور به، ولم يكن الغالب فيه إفادة العلم، ولعل منه مورد كلام المسألة، دون لمقام، لعدم انحصار المعرفة بأخبار الأحاد، خصوصاً في عصر صدور الآية.

(١) سورة البقرة ١٥٩

(٢) سورة البقرة ٢٢٨

مع أن الآية مختصة بالإخبار عما أنزله الله تعالى، وهو وخليفة المجتهد دون الراوي، لأنه إنما يحكي كلام الإمام، وهو وإن كان ملازماً لما أنزله الله تعالى، إلا أنه غير محكي له، كما تقدم نصيره في الآية السابقة. فلاحظ.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ، فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>، فيه ظاهر في أن خليفة الجاهل السؤال من العالم والقبول عنه، فيكون دالاً على إمضاء سيرة العقلاء على قبول خبر الثقة، لورودها في مقام الاحتجاج على انكفار، وإبطال زعمهم في امتناع بعث البشر، فإن مقام الاحتجاج لا يناسب اللجوء للقضايا التعبدية المحضة، بل ينهي الاستعانة فيه بالقضايا الارتكازية العامة التي لا يتسنى للخصم إنكارها. ومنه يظهر الوجه في اختصاصها بها إذا كان المخبر ثقة، كما تقدم في آية النفر نظيره.

كما يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته الله وسبقه إليه في الفصول من أن ظاهر الآية بقرينة السياق إرادة علماء أهل الكتاب، كما عن بعض المفسرين. إذ فيه: أن ورود القضية مورد الإمضاء لسيرة العقلاء الارتكازية موجب لإلغاء خصوصية موردها عرفاً لو فرض عدم العموم فيها لفظاً.

ومثله في الإشكال ما ذكره رحمته الله من أنه ليس المراد بأهل العلم مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام، وإلا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو بطريق الحسن، مع أنه يصح سلب هذا العنوان عنه، بل لمبادر من وجوب سؤال أهل العلم هو سؤالهم عما يعدون عالمين به، فينحصر مدلوله في التقليد دون الرواية.

فإنه يندفع: بأن الظاهر صدق العنوان على الرواة لا خصوص المجتهدين عملاً بإطلاق العلم الشامل للعلم الحسي، وهو المناسب لمورد الآية، لوضوح

أن السؤال فيها ليس عن أمر حدسي بطري، بل عن أمر حسي ثابت بطرق حسية أو مدققة بالحس، لوضوحها. فتأمل

وأما ما ذكره من صحة سبب السؤال عن علم بشيء بطريق الحس، فهو مبني على تعارف إطلاق السؤال على خصوص المصمم بطريق الحدس، بل خصوص العلم بالأحكام شرعية، من دون اختصاص له بذلك لغة، ولا موجب لذلك في الآية الشريفة، خصوصاً مع ظهورها في إحصاء السيرة الارتكازية المشار إليها

بعم، يشكل الاستدلال بوجهين، أشار إليهما شيخنا الأعظم رحمته..

الأول. أنه لا ظهور لها في كون السؤال لأجل العمل، لتدل على حجية الجواب عرفاً بل لعل الظاهر منها كون السؤال لأجل تحصيل العلم، لأن ظاهرها الإنكار على من امتنع عن الإدعان بجوارح الرسل من الشر، فيكون الأمر بالسؤال لتحصيل الإدعان المذكور، لا لأجل العمل بالجواب وإن لم يوجه، وهو لا ينبغي كون القضية ارتكازية، إذ الارتكار كما يقتضي العمل بحبر الثقة وإن لم يحصل منه العلم، كذلك يقتضي السعي لتحصيل العلم في مورد الحاجة إليه بالسؤال من الغير والاستعانة به وعدم الاكتفاء على ما يدركه الإنسان بنفسه مستغنياً عن غيره، ولا أقل من إجماع الآية من هذه الجهة فلا مجال للاستدلال بها

الثاني. أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور الآية لبدوي في إرادة مطلق العلماء من أهل الذكر بالخصوص بكثيرة ظاهرة، بل انصريحة في اختصاص أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام وعدم شمول غيرهم بالنحو الذي يقع في ما نحن فيه، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من عدن يزعمون أن قول الله عز وجل: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ إهم اليهود والنصارى، قال: «إذا يدعوكم إلى دينهم» قال قال بيده إلى صدره: «نحن أهل الذكر ونحن

المسؤولون؛ وغيره<sup>(١)</sup>، وقد تضمن بعضها أن النبي ﷺ هو الذكر والأئمة عليهم السلام أهل، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الآية بذلك.

ودعوى: أن ذلك من التفسير بالباطن فلا يمنع من حجية الظهور. مدفوعة: بأن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، كما تضمنته النصوص المذكورة، مع أن كون التفسير المذكور من التفسير بالباطن لا ينافي مساق النصوص المذكورة.

ومثلها ما ذكره بعض مشايخنا من أن دلت من باب تطبيق الكل على مصداقه فلا تنافي عموميه لغيره، وقد ورد عنهم عليهم السلام أنه لو ماتت الآية بموت من نزلت فيه لمات القرآن، وأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر لاندفاعه: بأنه لا يظهر من النصوص المذكورة محض تطبيق أهل الذكر عليهم ﷺ، ولا نزولها فيهم ﷺ، بل اختصاصها بهم ﷺ، كما ذكرنا، فتكون كسائر الآيات المختصة بهم ﷺ كآيات الولاية والمودة والتطهير، التي لا يلزم موتها، لأنهم ﷺ باقون ما بقي القرآن مرجعاً لناس وحجة عليهم.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

وتفريب الاستدلال بها أن بعض المنافقين المؤذنين لرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لما طعن في النبي ﷺ بأنه أذن يقبل كل ما يسمع، ويصدق كل أحد فلا يخشى منه وصول الخبر، لانا ننكره فيصدقنا، رد عليهم تعالى بأن تصديقه لكم ليس حقيقياً، بل صوري، وهو خير لكم إذ لولاه لأرفع بكم عقابه، وليس إيمانه

(١) يراجع في النصوص المذكورة أصول الكافي ج ١ ص ٢١١، وقرائن ج ١٨، باب ٧ ص

أبواب صفات القاصي

(٢) سورة الشورى: ٦١



الحقيقي إلا بالله وللمؤمنين، لهم مدبر يصدقهم تصديقاً حقيقياً دونكم. فبدل ذلك على رححان تصديق لمؤمنين، وصحة الاعتماد على خبرهم، وحججته. وأما حمل التصديق بالمؤمنين فيها على التصديق الصوري وإظهار القبول من دون تصديق حقيقي، تأكيداً بما نصحه قوله تعالى: ﴿أُذِّنْ خَيْرَ لَكُمْ﴾ الذي لا يراد به التصديق الحقيقي، لأن المحاطب به هم المنافقون الذين يعلم عدم تصديق النبي ﷺ لهم - كما أطل كلام به شيخنا الأعظم رحمه الله - فهو بعيد عن ظاهر الآية جداً، لظهور سياقها في مدح المؤمنين بتصديقه ﷺ لهم، وهو ياسب إرادة المؤمنين الحقيقيين، لا ما يعم المنافقين، بل إطلاق عنوان المؤمن على ما يعم المنافق في مثل هذه الآية الواردة للذم المنافقين بعيد جداً غير مناسب لذيلها المفصل بين المؤمنين والمؤذنين لرسول الله ﷺ في الرحمة والعذاب.

ومنه في الإشكال دعوى: أن اختلاف تعدية فعل الإيمان لله تعالى والمؤمنين، حيث عدي له تعالى بإباء ولهم باللام قرينة على إرادة التصديق الصوري من الإيمان للمؤمنين، الراجع إلى قبول حذر المعتذر ورفع العقاب عنه المستلزم لآمانه، لما قيل من أن اختلاف التعدية للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الآمان.

لاندفاعها: بعدم تبدر ذلك في اللام، بل الظاهر منها إرادة التصديق الحقيقي، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تُنْزِلَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ مِنبَهُاً﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَابِعْكَ الْأَرْضُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة يوسف: ١٧

(٢) سورة الأسراء: ٩٠

(٣) سورة النمر: ١١١

واختلاف التعدية ظاهر في أن المراد بالإيمان به تعالى ليس هو تصديقه  
كالمؤمنين، بل التصديق بوجوده كالأيمان بالأحرى، وإن كان ذلك خلاف ظاهر  
صحيح حريز الأتي، لكن الصحيح لا ينافي ما ذكرنا في تصديق المؤمنين، الذي  
هو محل الكلام.

وبالجملة: ما ذكرناه في معنى تصديق المؤمنين هو الظاهر المناسب  
لسباق الآية، وحكي عن بعض المفسرين.

ويشهد به صحيح حرير المتضمن استبضاع اسماعيل بن  
الصادق عليه السلام رجلاً من قریش بلغه أنه يشرب الخمر، فأكل الرجل المال، فدعا  
اسماعيل في الطواف بالأجر والخنف، فقال له الصادق عليه السلام: «يا بني فلا والله  
مالك على الله هذا، ولا لك أن بأجرك، ولا يعلم عليك، وقد بنفك أنه يشرب  
الخمر فاثمتته. فقال اسماعيل: يا أباي إنني لم أراه يشرب الخمر، إنما سمعت  
الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن  
للمؤمنين﴾ يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون  
بصدقهم. ولا تأمن شارب الخمر، إن الله عز وجل يقول في كتابه ﴿ولا تؤثروا  
السفهاء أموالكم﴾ فأي سفه أسفه من شارب الخمر...<sup>(١)</sup> وقريب منه مرسلة  
العباشي<sup>(٢)</sup>.

وحملهما على التصديق الصوري بعيد عن الظاهر جداً، ولا سيما مع  
تطبيق الإمام عليه السلام شارب الخمر على الرجل، المذكور، بل لا مجال له في رواية  
عمر بن يزيد، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رأيت من لم يقر بأنكم في ليلة القدر كما  
ذكرت ولم يصحده؟ قال: لا ما إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمنا فلم  
يثق به فهو كافر، وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع، ثم قال أبو

(١) الوسائل، باب ٦ من أبواب الرديعة ح ١.

(٢) تفسير العياشي حديث ٨٣ من تفسير سورة براءة ح ٢ ص ٩٥.

عبدالله ﷺ يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين<sup>(١)</sup>.

ومما ذكرنا يظهر موقع الإشكال في كلام شيخنا الأعظم ﷺ في المقام  
فراجع.

ثم إنه لو تم ما ذكرنا فلا إصلاق للآية الشريفة يقتضي عموم تصديق  
المؤمنين، لعدم ورودها في مقام سيد من هذه الجهة، بل في مقام أنه ﷺ لا  
يصدق غير المؤمنين ومدح المؤمنين، بذلك، وهو لا ينافي اعتبار بعض الأمور  
في تصديقهم.

نعم، قد يستفاد ورودها للعموم بصيغة الاستدلال بها في الروايتين  
المتقدمتين، حصراً الأولى، لتعقيب الاستدلال فيها بيان الكبرى المذكورة  
لكنه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى الاستدلال بالسنة.

هذا تمام ما عثرنا عليه من الآيات التي استدلت بها في المقام وقد عرفت  
عدم نهوض ما عدا الأخيرة فيها بالمصنوع.

الثاني من الأدلة التي استدلت بها في المقام: السنة، وهي على طوائف،  
الطائفة الأولى: ما ورد في تحريرين المتعارضين، وهي عدة أخبار،  
كمقبولة عمر بن حنظلة، وموثقة سماعة، ومرسلات الكليني، وخبري المعلى  
بن حنيس والميثمي، وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله، وخبر الحسين  
السري، وروايات الحسن بن الحهم، ورواية محمد بن عبدالله، ومكاتبة محمد  
بن علي بن عيسى، ومرسني الحارث بن المغيرة وسماعة بن مهران، ومرسلة  
الاحتجاج<sup>(٢)</sup>، ومرفوعة زرارة المروية عن عوالي اللالكی، ويبلغ مجموعها ثمانين  
عشرة رواية.

(١) الوسائل ج ١ باب ٢ من أبواب مقدمة العبادات حديث ١٩

(٢) راجع في الأخبار المذكورة الوسائل ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث: ١، ٥، ٦،

٩، ١٩، ٨، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٤٠، ٤٨، ٤٩، ٣٦، ٤١، ٤٢، ٤٣

وهي وإن اختلفت من حيث الحكم بتحجير والترجيح والتوقف، إلا أن ظاهرها المفروغية عن قبول الرواية لولا تعارض.

ويبعد حملها على خصوص ما يقطع بصدوره، لندرة التعارض معه، بل لو فرض القطع بدواً بصدور الرواية، لا أن الاشتات إلى وجود المعارض لها يُزيل القطع غالباً، خصوصاً مع التسبب في بعضها على كون الراويين ثقتين، فإنه كالصریح في أن المقتضي للعمل هو لوثوق بالرواية. مع أن اشتغال بعضها على المرجحات السندية - كالأوثقية - مانع من حملها على صورة العلم، إذ لا موضوع لها معه.

**الطائفة الثانية:** ما تضمن الإرجاع للشبهة أو للعلماء ولرواة، وكتبهم، كالتوقيع الشريف عن الحجة عجل الله فرجه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» وكتاب الكاظم عليه السلام لعلي بن سويد: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ..» وفي كتاب نهدي عليه السلام لأحمد بن حاتم بن ماهويه وأخيه: «فاصمدا في دينكما على كل مسن في حنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

ودعوى: اختصاصها بالفتوى، في غير محبتها، فإن الرجوع للرواة في الأول لو لم يختص بأخذ الروايات منهم فلا أثر من عمومها لها، فتأمل. كما أن معالم الدين في الثاني تشمل روايات أو تختص بها، كما أن الظاهر شمول الثالث لها بإطلاقه.

وأوضح منها في ذلك ما تضمن جور الرجوع للكتب، كموثق حبيب بن زرارة، قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «احتصموا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»،

(١) الوسائل ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٩ و ١٢ و ٤٥.

وخبر المفضل بن عمر، قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اكتب وبث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم»<sup>(١)</sup>، فإيهما كالصريحين في سطر إلى زمان الغيبة ونحوه مما تنقطع فيه طرق العلم وينحصر الأمر في الكتب.

وحملها على إرادة الرجوع إليها في خصوص ما يورث العلم بعيد جداً عن الواقع الخارجي، ضرورة قلة ثمنواترات في الكتب، واسقطاع القرائن القطعية المحتمة بأخبار الأحاد بتقدم الزمان، بل في غالب موارد تواتر الروايات أو احتفافها بالقرائن القطعية لها يحتاج إلى الكتب للاتفاق على الحكم. فهما ظاهران في المفروغية عن قبول حصر الواحد المودع في الكتب.

ومثلها في ذلك رواية محمد بن الحسن بن أبي خالد أو حسنة، قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: «جئت فذاك إن ميهاخنا روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكانت التفة شديدة، فكتبوا كتبهم فلم ترو عنهم، فلما ماتوا صارت تلك الكتب إليها، فقال: «حدثوا بها، فإنها حق»<sup>(٢)</sup>، فإنه لولا المفروغية عن حجية ما يرويه المشايخ في مقام العمل لم يحتاج إلى الاستئذان من الإمام عليه السلام في رواية الكتب المذكورة، إذ روايتها لمجرد إثبات الرواية وحفظها، لتكون بعض السبب الموحب للعدم لا يحتاج إلى الاستئذان المذكور، كما لا يخفى.

بل لا يبعد أن يكون قوله عليه السلام: «فإنها حق» أنها كتبهم فلا تحتاج رواية ما عنهم إلى حديثهم بها، لا أن ما تضمنه حق واقعاً، ليكون شهادة الإمام بحقيقة الكتب المذكورة قرينة قطعية على صحتها، فنخرج عن محل الكلام.

ومثلها في ذلك ما عن الحسين بن روح (رضوان الله عليه)، حيث سأله أصحابه عن كتب السلمعاني فقال: «أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات نفسي حديث ١٧، ١٨.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات نفسي حديث ٢٧.

فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم ويؤثرون منها ملاء. قال: خذوا ما رووا وذروا ما رأوا<sup>(١)</sup>، فإن الظاهر أن الأمر بالأخذ بروايات المذكورين ليس شهادة بصحتها، بل لبيان عدم مانعة مخالفتهم للحق في أصول الدين عن قبول رواياتهم مع وثافتهم في أنفسهم، فإن ذلك هو المناسب للسؤال، وهو الجهة المشتركة عرفاً بين كتب بني فضال ولشمس المصححة لتمدي الحسين بن روح (رضوان الله عليه) عن مورد كلام الإمام عليه السلام، بخلاف العلم بإصابتها للواقع، فإنه من الجهات الخفية التي لا خصوصية لها لكتب بني فضال.

نعم، لا مجال للاستدلال بما تضمن من لروايات الكثيرة الإرجاع لكتاب يوم وليلة تصنيف يونس بن عبدالرحمن وتصحيحه، وتصحيح كتاب سليم بن قيس، والحلي، والفضل بن شاذان، وطريق، وكتاب الفرائض عن أمير المؤمنين عليه السلام وغيرها<sup>(٢)</sup>، لأن التصحيح شهادة من الإمام، وقربة قطعية مخرجة للكتاب عن محل الكلام.

وأما الاستدلال بعمل الشيعة بالكتب المذكورة فهو - مع أنه ليس استدلالاً بالسنة، بل بسيرة المشرعة الذي يأتي الكلام فيه - في غير محله، إذ قد يكون العمل بها مبنياً على تصحيحها منهم عليهم السلام الذي هو قرينة قطعية.

ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال بقرر بعض الروايات للعمل المذكور، لإمكان ابتناء العمل على التصحيح نفسه.

ومنه في ذلك ما تضمن الإرجاع لأحد الرواة وفقهاء، كرواية، ومحمد بن مسلم، وأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمن، والعمري

(١) روى في الوسائل ح ١٨، ٧٢، كلام الإمام (ع)، وذكر تعدد الرواية شيخنا الأعظم (قدس سره) في الرسائل.

(٢) تراجع النصوص المتضمنة لذلك في الوسائل ح ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاصي.

وابنه<sup>(١)</sup>، لاحتمال خصوصيتهم عندهم عليه السلام وإطلاعهم على عدم خطئهم أو ندرته بنحو يمتارون به عن غيرهم من الرواة، وإن كانوا مثلهم بنظر الناس في الوثاقة. ومجرد التعبير عنهم بأنهم ثقة، أو لسؤال من الأئمة عليهم السلام عن وثاقتهم لأجل العمل بروايتهم، لا يشهد بعموم حجية خبر الثقة، لأن الثقة من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص، فرب رحل ثقة عند شخص غير ثقة عند آخر، والروايات المذكورة بما تدل على حجية خبر من هو ثقة عند الأئمة عليهم السلام لا من هو ثقة عند المكلف الذي هو محل الكلام.

ولذا كانت الشهادات المذكورة رافعة للأشخاص المشهود لهم إلى مراتب عالية تقارب العصمة في التبعية، وليست كشهادة سائر الناس بالوثاقة. ومن هنا يظهر عدم صحة الاستشهاد بما في التوقيع الشريف: «إني لا أدر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عما ثقتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم»<sup>(٢)</sup> فإنه ورد في ثقتهم عليهم السلام كسفراتهم وخواصهم، لا مطلق من يثق به الإنسان.

ومثله في ذلك ما عن تفسير عسكري عليه السلام في بيان التمسك بالقرآن: «هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عما أهل البيت وعن وسائطنا السفراء عما إلى شيعتنا»<sup>(٣)</sup>، لعدم وضوح كون المراد بالسفراء مطلق ثقة الرواة من الشيعة، بل لعلمهم بخصوص المصوبين من قبيلهم عليهم السلام.

نعم، لو ورد ما يدل على جور الأخذ من الثقة كان طاهراً في إيكال تشخيصه إلى المكلف نفسه كما هو الحال في بعض نصوص الطائفة الأولى.

**الطائفة الثالثة:** ما يدل بنفسه على المفروغية عن حجية خبر الواحد في

(١) تراجع النصوص المتعلقة لذلك باب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

(٢) الوسائل باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٤.

(٣) الوسائل ج ١٨ باب ٥ من أبواب صفات القاضي حديث ٨.

الجمعة، مثل خبر العلل المتقدم عند الكلام في آية النفر، وصحيح حريز، ومرسدة العياشي، ورواية عمر بن يزيد المتقدمة عند الكلام في آية الإيذاء، وما عن روضة الواعظين للفتال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من تعلم باباً من العلم (عمل به أو لم يعمل) عمن يثق به كان أفضل من أن يصلي ألف ركعة»<sup>(١)</sup> وخبر جميل عن أبي عبد الله عليه السلام، سمعته يقول: «المؤمنون خدم بعضهم لبعض، قلت: وكيف يكونون خدم بعضهم لبعض؟ فقال: يفيد بعضهم بعضاً الحديث» وخبر يزيد بن عبد الملك عليه السلام: «قال: تزوروا، فإن في زيارتكم أحياء لقلوبكم وذكر لأحاديثنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتهم، وإن تركتموها ضلتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا نجاتكم رعيم» وفي حديث خطبة رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجد الحيف المروية في الصحيح أو الموثق وغيرهما: «قال: نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، وحفظها، وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ومرفوعة الكناسي عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: «ومن يثق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب» قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، ليس عندهم ما يتحتمون به، ليناء، فيسمعون كلامنا، ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم، ويبقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخروا علينا فيسمعون حديثنا فيبقوا، فيهم، فيعيه هؤلاء ويضيعه هؤلاء، فأولئك الدين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»، وخبر عبد السلام الهروي عن الرضا عليه السلام، قال: «رحم الله من أحيأ أمرنا، قلت: كيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعملها الدس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعوها» وما روي بطرق متعددة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «رحم الله خديثي - ثلاث مرات - فليل له: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٤ من أبواب صفات القاصي، حديث ٧٢.



يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وستتي، فيعلمونها الناس من بعدي»<sup>(١)</sup>، بناءً على عدم اختصاصه بالأنمة عليه السلام، ورواية معاوية بن عمار أو حسنة عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «رواية لحدثنا يشدُّ به [يسدده في مخ. ل] في قلوب شيعةنا أفصل من ألف عبد» وما ورد في تفسير قوله عليه السلام: «اختلاف أمتي رحمة» من قول الصادق عليه السلام: «إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا لَفَرْ...﴾ فأمرهم أن ينغروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم» وخبر حمزة بن حمران، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر. قلت: إن في شيعةك قوماً يتحمسون عيوسكم ويثونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام، فقال: ليس أولئك بعساة كلين...» وما عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال للحسن البصري: «نحن القرى التي بارك الله فيها ... فقال: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾، والقرى الظاهرة الرسل، والثقل هنا إلى شيعةنا، و[فقهاء] شيعةنا إلى شيعةنا...»<sup>(٢)</sup>.

فإن النصوص المذكورة وإن لم يصرح في أكثرها بحجية الرواية إلا أن ما تضمنته من الاستفادة بالحديث بسبب النقل وإفادته به تبليغه للفقهاء وتعليمه للناس، وتعلمهم له، وشد قلوب الشيعة به وسحو ذلك ظاهر في المفروغية من حججته بسبب النقل وصلوحه لمعمل، إذ بدون ذلك لا تتحقق الاستفادة بالحديث ولا يقع تبليغه لفقهاء ولا يصدق تعليم الناس ولا علمهم به، وإنما يكونون عالمين بنقله من دون علم به.

(١) تراجع النصوص المذكورة من باب جمل إلى ما في الوسائل ج ١٨، باب: ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث: ٣٧ و ٢٨ و ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ و ٥٢ و ٥٣.

(٢) تراجع النصوص المذكورة من رواية معاوية بن عمار إلى ما في الوسائل ج ١٨، باب: ١١ من أبواب صفات القاضي، حديث: ٢ و ١٠ و ١٢ و ٤٧.

نعم، لا إطلاق لأكثرها في ذلك، إلا أن حملها على خصوص صورة التواتر ونحوه مما يفيد العلم بعيد جداً، بل هو لا يناسب ذكر الوثوق في رواية القتال، وما في خطبة النبي ﷺ في مسجد الحب من ظهوره في كون المبلغ للفقير واحداً، فإنه ظاهر في عمال العقبة فقهه في ما بلغ به ليرتب عليه العمل. ومثله ما عن تفسير العسكري ﷺ الوارد في التقيد<sup>(١)</sup>، فإنه وإن كان وارداً في التقليد، إلا أن التأمل في فقرانه قد يشهد بعمومه للرواية. وكذا ما عن مجالس المعيد: «الحديث واحد تأخذه عن صدق خير لك من الدنيا وما فيها»، وقريب منه ما عن المحاسن<sup>(٢)</sup>، بناءً على أن المراد بالصادق الثقة، لا الصادق الواقعي المعلوم الصدق، وأن استحباب الأحاد بمحافظ ترتب الفائدة وهي العمل. وأوضح من ذلك ما عن العدة عن الصادق ﷺ: «قال إذ نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها في ما ورد عنا، فأنظروا إلى ما روي عن علي ﷺ فاعملوا به»<sup>(٣)</sup>.

**الطائفة الرابعة:** ما يستفاد من مجموعها حجبة الخبر وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر، مثل المستفيض أو التواتر المتضمن به: «من حفظ أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»<sup>(٤)</sup>، فإنه وإن أمكن حمله على الحفظ لأجل تكثير طرق الرواية حتى يحصل العلم بها لا لحجبة خبر الواحد، إلا أنه بعيد جداً، لاحتياج التواتر إلى شروط خاصة يصعب المحافظة عليها فلو توقف الانتفاع بالرواية على حصول العلم بها فلت فائدة الحفظ، وهو خلاف ظاهر الروايات، خصوصاً مثل ما في بعض طرق الحديث من قوله ﷺ: «من

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٤٠ أبواب صفات القاضي حديث: ٢٠.

(٢) تراجع الاحديث - في الوسائل ج ١٨، باب من أبواب صفات القاضي حديث: ٦٧ و ٦٨ و ٦٩.

(٣) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي حديث: ٤٧.

(٤) ذكره في الوسائل في طرق مختلفة متقاربة في المتن باب ٨ من أبواب صفات القاضي.

حفظ من أمتي أربعين حديثاً يتمتعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً<sup>(١)</sup> وفي آخر: « من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً<sup>(٢)</sup>، يظهرهما في أن تحمل الرواية وبيانها كاف في حصول الانتفاع وسد الحاجة، ومن ثم لا يبعد اختصاصها بما إذا كان المتحمل للرواية محافظاً على شروط الحجية والانتفاع من الثقة والعدالة وغيرهما، ولذا لا يبعد كون هذين لحديثين من الطائفة السابقة لا من هذه الطائفة.

ومن هذه الطائفة ما تضمن لأمر بكتابة الحديث وروايته ومداكرته ومدارسته ومعه قولهم عليه السلام: «اعرفوا ما رآه الرجال منا بقدر روايتهم عنه» وما ورد من الترحيص في النفس بالمعنى والتحذير من تكديات ونحو ذلك<sup>(٣)</sup> مما يشمر بحجية الخبر وإن لم يعد العدم، والأقللت الفائدة في ذلك، كما نبه لذلك شيخنا الأعظم رحمته.

وبالجملة، هذه الطائفة لو لم تصح للاستدلال فهي صالحة للتأييد، ويكون الاستدلال بالطوائف الثلاث لأول، واستيعابها يورث القطع بحجية الخبر في الجملة، لتواترها إجمالاً، وله سبحانه ولي العصمة والسداد.

الثالث: من الأدلة التي يستند بها على حجية الخبر، الإجماع، ويراد به: قارة: الإجماع القولي، الراجع إلى تصريح العلماء بحجية خبر الواحد. وأخرى: الإجماع العملي، يرجع إلى الاتفاق في مقام العمل على الرجوع إليه في معرفة الحكم وترتيب الأثر عليه.

أما الأول فلا مجال للاستدلال به، لعدم ثبوته تحصيلاً ولا نقلاً، حيث لم

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي حديث ٧٢، ٥٤.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي حديث ٦٠.

(٣) تراجع المصو من المذكورة في الوسائل ج ١٨، في أوّل أبواب كتاب القضاء.

ينقل التصريح بالقول المذكور إلا عن شيخنا رحمته بعض من تأخر عنه ممن تعرض للمسائل الأصولية وألف فيها. وهم قبلون لا يكشف اتفاقهم عن الحكم الشرعي، وأما الباقيون فما كانوا يهتمون بتحرير المسائل الأصولية، بل صرح بعض من حررها بعدم الحجية كالمريض رحمته، بل بامتناعها كابن قبة، فلا مجال للاستدلال بالوجه المذكور.

والعمدة الوجه الثاني، وهو الإجماع العملي.

وتقريبه بأحد وجوه..

الأول: إجماع العلماء على العمل به في مقام الفتوى واستنباط الحكم

الشرعي.

الثاني: إجماع المسلمين بما هم مستعملون متدينون على العمل به

والرجوع إليه في معرفة الحكم، وهو المعبر عنه في كلامهم بسيرة المتشريعة.

الثالث: إجماع العقلاء بما هم عقلاء على العمل به.

والفرق بين الوجوه الثلاثة: أن الوجه الثالث لا يهض بالاستدلال إلا

بضميمة الإمضاء، أو عدم الردع من قبل الشارع لأقدس على ما يأتي الكلام فيه.

أما الوجهان الأولان فهما ينهضان للاستدلال بأنفسهما، لكشفهما عن

رضا الشارع الأقدس، لامتناع حصولهما عادة مع عدم رضا بالحكم، حيث

يمنع جهل المسلمين بأجمعهم بمراده، وخصوصاً العلماء منهم، لامتناع إجماع

مراده عليهم مع بذلهم الجهد في معرفة الأحكام عن المعصومين عليهم السلام ومخالطة

كثير منهم لهم عليهم السلام وأخذهم عنهم خصوصاً في مثل هذه المسألة المهمة

التي يكثر الابتلاء بها، وبها نظم العقه وعليها أساس الاستنباط.

كما أنه لا مجال لرفع اليد عن الوجهين المذكورين بظهور بعض الأدلة

في الردع لأنهما قطعيان يكشفان عن خلل في الدليل الرادع مانع من الاعتماد

عليه.

ومن ثمَّ أشرنا في ذيل الأخبار التي استدلل بها على عدم حجية الخبر إلى عدم نهوضها في مقابل الإجماع ونسالم على الحجية بين الأصحاب.  
أما الوجه الثالث فليس هو، لا مقتضياً للحجية فيتمين رفع اليد عنه بظهور الأدلة الرادعة، لأن الظهور حجة معية صالحة للردع، كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

**أما الوجه الأول:** فيمكن تحصينه بتبع طريقة العلماء في مقام الاستدلال من زماننا إلى زمان الشيعيين بل ما قبلهما من أرباب الفتاوى، سواء كانوا في مقام تحرير الفتاوى مجردة، أم في مقام بيانها بطريق إيداع الرواية - كما هو حال مثل الصدوق عليه السلام في المقيب - فإنا نجدهم متالمين على الاستدلال بأخبار الأحاد، والفتوى في فروع ليس فيها إلا خبر واحد لا يوجب العلم، لا يتناكرون ذلك، ولا يتوقفون فيه.

ويقطع بأنهم في ذلك قد جهروا على ستمن من كان قبلهم من معاصري الأئمة عليهم السلام وأصحابهم. لامتناع الانتداع في مثل ذلك، لتعذر اتعاقيهم عليه دفعة واحدة في عصر واحد عادة وانعزاد بعضهم في بعض العصور - ثم شيوخ طريقتهم بين المتأخرين عنه - مثار لاكار والتشنيع من معاصريه وأتباعهم، ولو كان لوصل، لأهميته وتوفر الدواعي لنقله، كما هو ظاهر.

وأما احتمال استناد عمل القدماء للقرائن القطعية المحتفة بالأخبار لحجيتها في أنفسها، وقد اشتبه ذنت على المتأخرين عنهم فظنوا اتعاقيهم على حجيتها، فعملوا بها لذلك بعد ضياع انقراض عليهم.

فلا مجال له، لأن تحري القرن القطعية في جميع الفروع الفقهية محتاج إلى عناية خاصة لو كان بناء القدماء عليها لما خفي على المتأخرين مع تقارب العصور واتصال بعضهم ببعض وأحد كل عن قبله.

والإنصاف: أن التأمل في دس بوجب وضوح الحال ينحو يغني عن

تجشم الاستدلال عليه وتكيف البحث والنظر.

هذا، وقد صرح بالإجماع بالوجه المذكور الشيعي في العدة، حيث قال في مقام الاستدلال على مختاره: «والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ورووها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدفعونه، حتى أن واحداً منهم إذا أفنى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإن أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله. هذه عاداتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومن بعده من الأئمة، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فمولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأن إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه العلط والسهو»<sup>(١)</sup>. ثم أحال في تعقيب ذلك إلى أن قال:

«لإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الدين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردها، بل عملوا بها لقرائن اقترنت بها دللتهم على صحتها لأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها. قيل له: القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها في ما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الأحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاوهم، لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه، ودليله ومعناه، ولا في السنة المتواترة، لعدم ذلك في أكثر الأحكام، بل لوجودها [وجودها خ. ل] في مسائل معدودة، ولا في الإجماع، لوجود الاختلاف في ذلك، فنعلم أن ادعاء

القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محالة.

ومن ادعى لقرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه، بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة خلافه، مدافعاً لما يعلم من نفسه عبده ونقيضه. ومن قال عند ذلك: اني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأحبار وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء، ورد الشرع به، وهذا حدٌ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم من الشرع خلافه<sup>(١)</sup>.

وقد وافقه في نقل إجماع لأصحاب غير واحد، منهم السيد رضي الدين ابن طاوس رحمه الله ففي محكي كلامه ندي رده على السيد رحمه الله: «ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة (لا) يعمل بأخبار الأحاد في الأمور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار، وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عامين بأخبار الأحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر ذلك محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصحيح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين».

ومنهم العلامة رحمه الله، ففي محكي لهاية: «إن الأخباريين منهم لم يعملوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الأحاد، والأصوليون منهم، كابي جعفر الطوسي عمل بها، ولم يكره سوى لمرضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم». ومنهم المحسني، حيث ادعى - كما عن بعض رسائله - تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

بل قد يظهر من السيد المرتضى رحمه الله الاعتراف بعمل الأصحاب بخبر الواحد، إلا أنه لا يعمل عليه، لأنه من الأمور المشتبهة، فمع محكي كلامه في الموصليات أنه قال: «إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في

الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم، وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام؟ حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام في ما يجهل، مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما قدمتموه. قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المسمومة المشهودة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه ومثبس ومجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الأحاد.

ويؤيد ذلك ما عن ابن إدريس في مقام تقريب الإجماع على المضايقة أنه قال: «إن ابني مابويه والاشعريين - كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن عبيد بن محبوب - والقميين أجمع - كعنه بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد - عاملون بالأخبار المتضمنة للمصافحة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته».

فإن اتفاق من ذكر مع معاصرتهم للأئمة عليهم السلام، وجلالتهم، ورفعة مقامهم مؤيد للاتفاق المدعى في كلام من عرفت. بل عن المجلسي رحمته: أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بالخبر غير العلمي متواتر بالمعنى ويشهد بصحة الإجماع المذكور أمور.

منها: تصدي الأصحاب قديماً وحديثاً بجرح والتعديل، وتعمير من تقبل روايته ممن لا تقبل، وتعميرهم عن بعض الرواة بأنه مسكون لروايته، أو أنه مقبول الرواية أو صحيح الحديث، أو لا يعمل بما يفرد به، وتصريحهم بتصحيح ما يصح عن جماعة، وقبول مراسيل بعض الرواة، لأنه لا يرسل إلا عن ثقة، إلى غير ذلك مما يشهد بالمفروغية عن قبول الخبر غير العلمي في الجملة بينهم. وقد نبه لذلك الشيخ رحمته في العدة، فقال: «إننا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقدة لهذه الأخبار، فوثقت الثقات منهم وصعقت الصغفاء، وفرقوا بين من



يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذموا المذموم، وقالوا: فلان مثهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان محالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها، وصنعوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرجال من جملة ما روه من التصانيف في فهارسهم، حتى أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعفه بروايته... فلو أن العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين خبره فرق، وكان يكون خبره مطروحاً مثل خبر غيره، فلا يكون فائدة لشروعهم في ما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق، وترجيح الأخبار بعضها على بعض. وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه»<sup>(١)</sup>

ومنها: تصريح جمع من قدماء الأصحاب ومتأخريهم بما يظهر منه المفروغية والتسالم على العمل بحبر الواحد في الحملة، فمن الصدوق عليه السلام في الفقيه في ذيل أخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ولو حاز رد هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار، وفيه إبطال الدين والشرعة».

وعن المحقق في المعبر أنه قال في مسألة خبر الواحد: «أفرط الحشوية في العمل بحبر الواحد حتى انقاد بكل خبر... واقتصر بعضهم من هذا الإفراط فقال: كل سليم السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يصدق، ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل...».

وعن الشهيد في الذكرى والمعبد الثاني ولد الشيخ الطوسي: أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص تريباً لفتاواه منزلة رويته. قال شيخنا الأعظم عليه السلام: «ولولا عمل

الأصحاب برواياته غير العلمية لم يكن وجه لعمل بحث الفتاوى عند عدم رواياته، إلى غير ذلك مما يجده الباحث المتبحر مما يشهد بوضوح الحكم بين الأصحاب وتساوهم عليه ومفروغيتهم عنه، وقد أطلال في ذلك شيخنا الأعظم رحمه الله.

ومن جميع ذلك يظهر وهن الإجماع الذي ادعاه السيد المرتضى رحمه الله على المنع من العمل بخبر الواحد، فلا بد إما من تربيته على أخبار المخالفين، كما قد يناسبه ذكره لذلك في تعقيب حديث عدم توريث الأنبياء عليهم السلام، ويكون قد تجنّب بالإجماع الذي ادعاه دفعاً للمحذور، حيث لا يمكنه الطعن في رواياتهم بفسق راويها، كما يظهر ذلك من الشيخ رحمه الله في عدة، حيث قال: «فإن قيل: أليس شيوعهم لا يزالون يداورون خصوصهم في أن الخبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك؟ ... قيل له: الدين أشرف إليهم من المكربين لأخبار الأحاد إنما كلموا من مخالفتهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها. وذلك صحيح على ما قدمنا. ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأكره بعضهم على بعض العمل بما يروونه...» <sup>(١)</sup>.

أو يكون مراده بالعلم ما يعم لوثوقه، بناءً على ما حكى عنه من تفسير العلم بأنه ما يوجب سكون لنفس، أو غير ذلك مما يمكن به توجيه كلامه، وإن كان على خلاف ظاهره، وإلا فمن البعيد جداً حفاء عمل الأصحاب بالخبر عليه، مع وضوحه واشتهاره بينهم.

وكيف كان، فلا مجال للالتفات إلى ما ذكره بعد ما عرفت.

وما ذكرناه في تقرير الإجماع العملي يغني عن تقريره ببعض الوجوه الأخرى، كدعوى الإجماع حتى من السيد وتبعه على العمل بأخبار الأحاد في

مثل زماننا الذي يسد فيه باب العلم، لتصريحه بامفتاح باب العلم أو على العمل بالانخبار التي بأيديها المودعة في أصولها، لدعواه احتمالها بالقرائن القطعية، مع الإشكال في ذلك بما لا محال لإبادة الكلام فيه، وإن تعرض لبعضه شيخنا الأعظم رحمته.

وأما الوجه الثاني:- وهو سيرة لمنشعة على العمل بالحبر غير العلمي - فهو مما لا يظن بأحد انكاره، إذ لولا ذلك لاحتل نظامهم في أمور معاشهم ومعادهم، لعدم تيسر العلم في جميع ما يتنون به، وتحري طرقه وأسبابه، يوجب توقعهم عن العمل في كثير من الموارد، بل أكثرها، وهو مغل بنظامهم، ولا مجال لاحتمال سلوكهم طريقاً آخر في الشرعيات، فإن ذلك لو كان لظهر وبيان.

بل لا ينبغي الريب في أن عملهم بالحبر المذكور مستند إلى ارتكاباتهم الأولية من دون حاجة منهم إلى بيان حد من إشارع، وإلا لظهر، لكثرة الحاجة إلى السؤال عن ذلك لولا الارتكابات المذكورة، فسيرتهم متفرعة على سيرة العقلاء ومن مظاهرها، وإن كانت زلنى بالاستدلال، لعدم الحاجة معها إلى الإمضاء أو عدم الردع، وعدم الاعتناء بظهور بعض الأدلة في الردع، كما تقدم عند الكلام في أقسام الإجماع العملي

وأما الوجه الثالث - وهو سيرة العقلاء - فتوضيح الكلام فيه: أن سيرة عامة الناس وتعارفهم على العمل بطريق..

ثمارة: تكون مستندة إلى أمر خارج عنهم طارئ عليهم، كحاجتهم إليه في خصوص زمان أو مكان، أو حملهم عليه من جهة خاصة، كسلطان قاهر أو عالم ناصح.

وأخرى: يكون ناشئ من مرتكباتهم التي أودعها الله عز وجل فيهم، وغرائزهم التي فطرهم تعالى عليها.

أما الوجه الأول فلا مقتضي فيه لنكشاف عن الحجية الشرعية في مورد،  
إذ لا وجه لحمل الشارع على الجهة الخارجية المذكورة، كما لا وجه لحمل غيره  
من الموالي على ذلك بنحو يستكشف حكمهم.

بل لا بد معه من إحرار الإمصاء من المولى، ويكون لإمصاء تمام  
المقتضي للحجية من قيته، لا أن السيرة تكون تامة الاقتصاء بحيث تحتاج إلى  
الردع الذي هو من نسخ المانع والرابع، فلا يكفي في لئاء عليها عدم الردع  
فصلاً عن عدم ثبوته.

نعم، لو فرض استحكام السيرة بنحو بعض عن إرادة خلافها والتفات  
المولى إلى ذلك، وتيسر الردع عليه كان عدم صدور الردع منه طاهراً في إمصائه  
لها، لذي عرفت أنه تمام مقتضي لعنايتها

وأما الوجه الثاني فالظاهر أنه هو المراد بسيرة العقلاء في كلامهم، إذ  
الظاهر من نسبتها لهم جريهم عليها بما هم عقلاء لا جهة أخرى

والظاهر أن السيرة بالوجه المذكور بنفسها مقتضية للعمل على طبقها،  
بنحو يكون الأصل بنظر العقل متابعة الشارع وسائر الموالي لها وجريهم عليها  
ما لم يثبت ردعهم عنها، لأن الارتكازيات اشعة للادراك والمصرة مما يحسن  
الاحتجاج به عقلاً ما لم يثبت الردع عنه من المولى، فمورد السيرة يشترك مع  
العلم في ثبوت مقتضي الحجية فيه بذاته ورفقه بأنه صالح للردع عنه،  
بخلاف العلم فإنه علة تامة للحجية لا تقل تردع.

وعلى هذا لا يحتاج العمل بذلك إلى إثبات الإمصاء، كما نجشمه غير  
واحد، بل ولا إلى عدم الردع واقعاً، بل يكفي عدم ثبوت الردع، لحكم العقل  
بلزوم متابعة المقتضي في مثل ذلك ما لم يثبت لردع عنه حتى لو احتمل كون  
عدم الردع لعدم تيسره للمولى، كما يشهد به التأمل في المرتكرات العقلانية  
القطعية.

ومن ثم لا بطن من أحد انتشيك في الإلزام والالتزام بظاهر كلام المولى  
لو احتمل كون عدم رده عن العمل بظهور لعدم نيسر الردع له  
ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره سيدنا الأعظم عليه السلام من عدم ثبوت هذا  
الوجه وإن كان من أحسن الوجوه في الاستدلال بالسيرة.

إذ يكفي في ثبوته ما عرفت من المرتكرات القطعية الراجعة إلى حكم  
العقل القطعي بالتعدير والتجبر على صدق أسيرة المدكورة.

وكان هذا هو مراد المحقق نحو سابي عليه السلام من قوله في الكفاية: «ضرورة  
أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية وهي استحقاق  
العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو هي صورة المخالفة عن  
الواقع يكون عقلاً في الشرع متبعاً ما لم ينهض دليل على الجمع على اتباعه في  
الشرعيات».

كما ظهر أن الحجية حيث لا يصح نسبها للشارع الأقدس أو غيره من  
الموالي، لعدم استنادها إليه، بل هو منزه عقلاً بها.

نعم، لو لم يردع مع تمكنه من الردع تكون الحجية مستندة إليه لاستناد  
بقائها إليه.

إذا عرفت هذا، فلا يسمى الإشكال في بناء العقلاء على العمل بحبر  
الواحد في الجملة وسيرتهم على ذلك. كما لا إشكال في أنها من القسم الثاني  
المستند لأركانها عليهم على صلوحه للاعتماد والعمل، وذلك كاف في حجيتها مع  
عدم ثبوت الردع عنه، كما ذكرنا.

بل ذكر غير واحد أن عدم ثبوت الردع كاشف عن الإمضاء، فإن السيرة  
المذكورة بمراي من الشارع لأقدس ومسمع، فلولا يكن راضياً عنها لردع  
عنها، كما ردع عن القياس، ولو ردع عنها لوصل الردع، كما وصلنا الردع عن  
القياس، لتوفر الدواعي على نفيه بل لا يسفي الإشكال في ظهور أكثر الأدلة

المتقدمة في الأمضاء، وإن كان هذا رجوعاً عن الاستدلال بالسيرة إلى الاستدلال بها كما لا يخفى.

نعم، قد يدعى صلوح لعمومات الهدية عن العمل بغير العلم للردع عن السيرة المذكورة. وقد تصدى غير واحد للمصنف عن ذلك لوجوه ذكرها في المقام..

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من أن مرجع حرمة العمل بما عد العلم أمراً..

الأول: أن التعبد بغير العلم مستلزم لتشريع المحرم بالأدلة الأربعة.

الثاني: أن فيه طرحاً للأصول العقلية والعملية المعتبرة شرعاً.

وكلا الوجهين غير جار في العمل بالخبر بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل به، لانتفاء التشريع مع بنائهم على العمل به، ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية مع قبوع التشريع فيها عندهم، كالأحكام الشرعية.

وأما الأصول فهي لا تجري مع الخبر أما للعقلية منها فبعدم بناء العقلاء على اعتبارها مع وجود الخبر في مقابلتها.

وكذا العملية العقلية - وهي لبراءة واحتياط وتخيير - لأن نسبة حكم العقل بالعمل بها إلى الأحكام العرفية ولشرعية سواء، وحيث كان الخبر بعد فرض بناء العقلاء على العمل به مانعاً من حكم العقل بمقتضاها في الأحكام العرفية كان مانعاً منه في الأحكام الشرعية.

وأما الاستصحاب فإن أخذ من العقر فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام، وإن أخذ من الأخبار فهي آحاد لا تقتضي الاوثوق.

وفيه: أن عدم صدق التشريع مع الخبر في الأحكام العرفية إنما هو لبائهم عن حجبيته وعدم الرادع في أحكامهم عنه، فلا وجه لقياس الأحكام الشرعية بها مع فرض عموم دليل حرمة العمل بغير العلم للخبر، وصلوحه للردع

الشرعي عن حجته، الموجب لكون التعبد به في الأحكام الشرعية تعبدًا بعبر  
الحجة وتشريعاً محرماً

ومنه يظهر الاشكال في ما ذكره في لأصول اللقضية والعملية العقلية، فإن  
عدم حريانها مع الحر في الأحكام العرفية يكونه حجة عند العرف رافعاً  
لموضوعها، وهو لا ينافي حريانها معه في لأحكام الشرعية لو فرض ردع  
الشارع عنه بالعمومات المذكورة.

على أن اختصاص لأصول شرعية بالاستصحاب لا وجه له، بل البراءة  
والاحتياط قد يكونان شرعين مستدين إلى أدلة قطعية غير أخبار الأحاد، فلا  
مانع من رادعتها عن حجة الحر كما أن المراد بانشاء الاستصحاب العقلي  
على إعادة النظر - لو سلم - بما هو معتمد كونه معيداً للنظر نوعاً، فلا يرتفع  
موضوعه مع الحر، كما لا يرتفع مع غيره من الأمارات التي لم تثبت حجتها أو  
ثبت الردع عنها

نعم، الأصول اللقضية الناتجة من العقل لا تسهم بانمنع عن العمل  
بالحر الثابت من العقل أيضاً، لأن سمة أدلة حرمة العمل - بما عدا العلم - إلى  
الأصول المذكورة والحر واحدة، فإن صدحت للردع كانت رادعة عنهما معاً،  
فيكون رفع اليد عن الأصول بالخير رافعاً لليد عن غير الحجة بعبر الحجة، وإلا  
لم تصلح للردع عنهما معاً، فيكون رفع اليد عن الأصول بالحر رافعاً لليد عن  
الحجة بالحجة.

اللهم إلا أن يفرض لقطع بعدم الردع عن الأصول المذكورة تخصيصاً  
لعمومات الأدلة المذكورة، فتصلح لأصول المذكورة للمنع من العمل بالخير  
بعد فرض حجتها وصلوح عمومات يردع عنه

وبالجملة، لا وجه لقياس العمل بالحر في الأحكام الشرعية بالعمل به في  
الأحكام العرفية، بعد فرض عدم الردع عنه من قبل الموازي العرفيين الموجب

لحجته في أحكامهم، وفرص كون مقتضى عموم أدلة حرمة العمل بعير العلم الردع عنه الموجب لعدم حجته شرعاً، فيكون لتعديده في الأحكام الشرعية تشريعاً محرماً، ومحالاً للأصول الجارية فيها مفروض اعتبارها

الثاني: ما ذكره لمحقق الحراسي رحمته الله من استحالة الردع عن السيرة بالعمومات المذكورة، لمروم الدور منه، لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، وهو يتوقف على اردع بها عنها، إذ مع عدم الردع بها عنها تكون حجة صالحة للتخصيص.

وفيه أن صلوح العمومات لردع عن سيرة فعلي باشي من فعلية ظهورها المفروض الحجية، وصلوح اسيرة تخصيص العمومات موقوف على حجتها الموقوفة على عدم الردع عنها بالعمومات ولا محال لموقوف عن المقتضي التحيزي بالمقتضي التعليقي، بل يجب البناء على المقتضي التنجيزي ورفع ليد به عن المقتضي التعليقي، لعدم فعلية تأثيره في مرتبة لمقتضي التنجيزي، ففي مرتبة ظهور العمومات المفروضة الحجية تكون رادعة عن السيرة مانعة من حجيتها ومن صلوحها للتخصيص.

الثالث: ما يظهر من بعض الأعاصم رحمته الله وصرح به بعض الأعيان المحققين رحمته الله من أن عمل العقلاء بالحر لم يكن مسياً على بنائهم على أن حاله حال العلم وعلى تميم كاشفيتها والغاء احتساب الخلاف معه كان خارجاً عن موضوع العمومات، فلا تصح للردع عنه، وكُن ما ذكره بعض مشايخنا من حكومة السيرة على العمومات المذكورة راجع إلى ذلك.

وهيه: أنه لو سلم البناء حجية لحر على تميم كاشفيتها فلا يكفي في خروجه عن العمومات تميم كشمه بظن لعقلاء، بل لا بد من تميم كشمه عند الشارع، ولا مجال لإحراز ذلك مع ظهور العمومات في الردع عنه. هـ، ولو فرض ثبوت الإصاء لسيرة من قتل الشارع كان الحبر خارجاً



عن موضوع العمومات، إلا أن ذلك لا يستند إلى السيرة، بل إلى دليل الامضاء الحاكم على العمومات أو المخصص لها، وهو خروج عن محل الكلام مع، قد يكون استحكام سيرة على العمل بالخبر وبناء العقلاء على صلوحه له بما هم عقلاء موجب لتعقبة عن شمول العمومات له، فلا يترتب على العمومات الارتداد عنه ولا يتأدى بها العرض، ويحتاج ذلك إلى ردع خاص رافع للعلة، بل ردع كثير يناسب استحكام العمل بالخبر وعمومه أكثر من الردع عن القياس الذي عمل به طائفة خاصة من الناس، فعدم ورود ذلك من الشارع واقتصاره على العمومات المذكورة كشف عن عدم تصديه بها للردع عن السيرة، كما أشير إليه في كلام بعض أفاضل العصر.

لكن هذا لو تم - لا يحتاج إلى فرض إنشاء عملهم على تميم الكشف. هذا كله مع قطع النظر عما عرفت من الأدلة الكثيرة ومنها سيرة العقلاء والمتشعبة على إضاء السيرة المذكورة الكاشفة عن تخصيص العمومات على تقدير تماميتها.

مع أنه تقدم ما في تحقيق مقصود الأصل عند الشك في الحجية المناقشة في ثبوت العمومات المذكورة، فلا ينبغي الإشكال في الرجوع للسيرة في المقام وصحة الاستدلال بها.

بل هي من أهم الأدلة، لخصوصها بتحديد ما هو الحجة، بخلاف بقية الأدلة، فإنه لا إطلاق لها ببعض ذلك عالياً

الرابع: من الأدلة التي يستدل بها على حجية الخبر: دليل العقل وهو من وجوه..

بعضها يختص بآثبات حجة حر الواحد، وبعضها يقتضي حجية الظن مطلقاً أو في الجملة، ليدخل فيه الحر، أو يختص به بضميمة مقدمة خارجية، وهو كونه متيقن الحجية من بين أطوار على تفصيل يذكر في محله. ونحن

نقتصر هنا على القسم الأول، ونخصص القسم الثاني بفصل مستقل، لعدم كون المقصود به خصوص الخبر وإن أفاد حجبه.

فما علم أنه قد قرب دليل العقل في المقام بوجود عمدتها: أن التأمل في طريقة أصحابنا (رضي الله عنهم) في حفظ الأحبار وشدة احتياطهم في جمعها يوجب العلم بصدور بعضها، بل أكثرها، كما أوضحه شيخنا الأعظم رحمته، بل هو أظهر من أن يحتاج إلى توضيح.

كما أنه لا ريب في احتمال الصادر عن أحكام إلزامية، ولا يحتمل كون الصادر خصوص ما يتضمن الأحكام غير لإلزامية كي لا يكون أثر للعلم الإجمالي المذكور في التجبر، وحيث فاعلم الإجمالي المذكور يقتضي العمل بجميع الأخبار المنصمة للأحكام الإلزامية.

إلا أن يفرض امتناع لجمع بينهما عملاً، كما في الدوران بين المحدورين، فيتعين حيثئذ التخيير أو ترجيح المطعون الصادر أو المطابقة لسواقع، على الكلام في ذلك في مبحث الدوران بين محدورين.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من لزوم العمل بكل خبر ولترجيح بالظن عند التعارض مطلقاً وإن كان التعارض بين خبر المنصم لحكم إلزامي والخبر المتضمن لحكم ترخيصي.

فلا وجه له، لعدم اقتضاء العلم الإجمالي المذكور لزوم العمل بالخبر المتضمن للحكم الترخيصي بنحو يتوقف لأجله عن العمل بالخبر المتضمن للحكم الإلزامي، لإمكان الجمع بينهما عملاً، فيتعين عملاً بالعلم الإجمالي المذكور.

نعم، لو فرض لزوم العمل بجميع الأخبار المنصمة لأحكام إلزامية لكثرتها فقد يتجه الافتصار على خصوص مطعون الصادر أو المطابقة للواقع منها، لما يأتي في دليل الانسداد، لأن لمرص المذكور غير ظاهر، لعدم

وضوح كثرة الأخبار بالنحو المذكور.

ثم إنه قد يشكك في لدنيس المذكور بوجوده:

الأول: أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إما هو من حيث وجوب العمل بالتكاليف لواقعة الحاصة في مواردنا، وحينئذٍ فالتكاليف المعلومة بالإجمال لا تختص بموارد الأخبار، بل تسع جميع موارد الطرق الظنية غيرعتبرة في أنفسها، كالشهرة والإجماع المقول ولأولية الظنية وغيرها، بل جميع الشبهات الحكمية وإن لم تكن مورداً للطرق الظنية، وهو يستلزم الاحتياط فيها إلا أن يستمر العسر أو احتلال النظام، على ما يأتي الكلام فيه في دليل الاستداد، ولا خصوصية في ذلك لموارد الطرق، فضلاً عن خصوص موارد الأخبار.

نعم، قد يدعى انحلال العلم الإجمالي الكبير المذكور بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف في خصوص مورد الطريق، لأنه أحص منه مورداً وداخل في صممه، فلا تشجر إلا موارد لطرق من دون فرق بين الأخبار وغيرها.

وهو مبني على ما هو الظاهر من عدم العلم بوجود أحكام آخر في غير موارد الطرق، والأمر وجوب الاحتياط فيها حتى مع فرض حجية الطرق، ومن المعلوم عدم الالتزام بذلك، بل لا ريب في عدم وجوب الاحتياط في غير موارد الأخبار لو فرض حجيتها وحدها بالخصوص، لو سألنا بالمقدار المعلوم بالإجمال حينئذٍ وإن كانت أقل من الطرق.

إن قلت: لا ريب في عدم انحلال العلم الإجمالي بالظن بالتكليف في بعض أطرافه إذا لم يكن حجة صاحبه لتمييز المعلوم بالإجمال، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإثنين لم ينفع ظن بكون أحدهما في جواز ارتكابه الآخر.

قلت: هذا إما يكون لو لم يشتر مورد الظن بعلم إجمالي، كما في المقام،

حيث فرص العلم الإجمالي بإصابة بعض الطرق بتكاليف الواقعية، إذ مع تجزئ أطرافه به ينحل العلم الإجمالي الكبير لا محالة

نعم، لو فرض في المقام احتمال حصاً جميع الطرق الظنية، واحتصار التكاليف في الشبهات الحالية عنها توجه عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، ويكون حينئذ نظير مثال الإثبات المتقدم، لكن لا يظن بأحد دعوى ذلك

إن قلت: على هذا يتجه انحلال العلم لإجمالي بوجوه لتكاليف في ضمن جميع الطرق بالعلم لإجمالي بوجوه، في ضمن خصوص موارد الأخبار، لما تقدم من وفاء الأخبار بالمعموم بالإجمال، فلا يجب الاحتياط في الموارد التي تنفرد بها بقية الطرق عن الأحبار، ولا يتم أصل الإشكال.

قلت وفاء الأحبار بالمعلوم بالإجمال بما يوجب الانحلال لو كانت موارد الأخبار أحصى مطلقاً من موارد بقية الطرق. لتجزئ موارد الأخبار بالعلم الإجمالي الحاصل فيها على كل حال، فيمنع من سحر بقية الأطراف بالعلم الإجمالي الشامل لها. أما حيث كان بين موارد الأحبار وموارد بقية الطرق عموم من وجه فلا مجال للانحلال، إذ وفاء مورد أخبار بالمعلوم بالإجمال لكون بعضها، بل كثير منها، مورداً لبقية الطرق، لا خصوصية للأخبار في العلم الإجمالي المذكور، ولذا لا بعد وفاء موارد بقية الطرق - التي منها موارد الاشتراك بينها وبين الأحبار - بالمعلوم بالإجمال، فلو كان ذلك كافياً في انحلال العلم الإجمالي لزم الاحتياط في خصوص موارد بقية الطرق، دون الموارد التي تنفرد بها الأخبار.

نعم، لو كان مورد اجتماع الأخبار مع بقية الطرق وافياً بالمعلوم بالإجمال كان اللازم تجزئه وحده وانحلال العلم الإجمالي به فيرم عدم وجوب متابعة بقية الطرق في مورد انفردا عن الأخبار، ولا لأحبار في مورد انفردا عن بقية الطرق إلا أن وفاء بالمعموم بالإجمال غير صاهر

وبالجملة. بعد فرض عدم حجية الأخبار بالخصوص وكون النسبة بينها وبين بقية الطرق العموم من وجه ينمى عدم خصوصيتها من بين أطراف العلم الإجمالي بنحو تقتضي انحلاله ولزوم العمل بجميعها.

نظير ما لو كان هناك عشر أوانٍ، سبع منها خزف، وسبع بيض، تجتمع البيض والخزف في أربع مها، وعلم إجمالاً بسجاسة ست من العشرة، فإن كلاً من البيض والخزف وإن كنت وفية بالمعلوم بالإجمال، إلا أنها لا تقتضي انحلال العلم الإجمالي، لعدم المرجح لأحد الصنفين في التنجز.

نعم، لو قامت البينة على سجاسة الخزف كان تنجزها بالبينة موجباً لانحلال العلم الإجمالي، لترجحها بسبب البينة في التنجز على بقية الأواني وإن احتمل خطأ البينة.

ومما يظهر الوجه في انحلال العلم لإجمالي بالأخبار لو فرض ثبوت حجيتها بالخصوص، لأن حجيتها كلية في ترجيحها على بقية الطرق، وتنجز مواردنا، وحل العلم الإجمالي بها وإن احتمل حظرها.

نعم، قد يقال: الأحاديث وإن لم تفرض حجيتها بالخصوص إلا أن العلم الإجمالي بصدور بعضها يقتضي خصوصيتها في التنجز، إذ ليست هي كبقية الطرق، لأن صدور الخبر مفتض لمعمل به وإن لم يعلم بمطابقة ظهوره للواقع، لاحتمال احتفافه بالقرينة، أو صدوره بقية أو نحوهما، بخلاف بقية الطرق، فإنها لا تقتضي العمل بأنفسها، بل من جهة العلم بإصابتها للواقع.

وحينئذ فالعلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار المتضمنة للتكاليف الإلزامية موجب لخصوصية موارد الأخبار في التنجز، لرجوعه إلى العلم بقيام الحاجة على التكاليف الوتعية في ضمن موارد الأخبار، الموجب لتنجزها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود تكاليف في جميع موارد الشبهات الحكمية، أو في خصوص موارد الطرق غير المعتبرة، فيصلح لحل العلم

الإجمالي المذكور، ولا يتجزأ حيث لا موارد الأخبار.

وأما المنع من الانحلال من جهة أن الأخبار وإن كانت واقعة بالمعلوم بالإجمال، إلا أن التكاليف المعلومه في ضمنها لما كانت أقل من التكاليف المعلومه في ضمن مطلق الطرق لم تصح لحل العلم الإجمالي بالأكثر، فالمقام نظير ما لو علم إجمالاً بنجاسة ست من عشر أو ن فيها سبع خرف علم بنجاسة أربع منها، فإن الخرف وإن كنت واقعة بالمعلوم بالإجمال، إلا أن المحرمات المعلومه فيها لما لم تكن بقدر المحرمات المعلومه في ضمن تمام العشر لم تصح لحل العلم الإجمالي القائم بتمام العشر.

ففيه .. أولاً: أن التكاليف المعلومه في ضمن الأخبار ليست أقل من التكاليف المعلومه في ضمن جميع الأطراف، إذ لا طريق لإحراز وجود تكاليف في موارد بقية الطرق لا تدل عليها الأخبار.

وثانياً: أن ذلك لو سلم لا يكون مانعاً من الانحلال، لأن التكاليف المعلومه في ضمن الأخبار وإن كانت قبيحة، إلا أنها لما كانت مسجزة لجميع موارد الأخبار لزم الاحتياط في الأخبار مع قبح لنظر عن العلم الإجمالي القائم بجميع الطرق، فلا يكون للعلم الإجمالي القائم بجميع الطرق أثر بالإضافة إلى الأخبار، فلا يؤثر في بقية أطرافه، لأنه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي كونه منجزاً لتمام أطرافه، فلو كان بعضها منجزاً في نفسه امتنع الرجوع فيه للأصول الترخيصية فلا يمنع العلم الإجمالي من الرجوع لها في بقية الأطراف لعدم معارضتها بمثلها في الأطراف الأخر المنجزه في نفسها.

وبالجملة: الظاهر أن ما ذكر من انحلال العلم الإجمالي بوجود التكاليف في ضمن جميع الشبهات الحكمية، أو في ضمن خصوص موارد الطرق غير العمية بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف في ضمن خصوص لأخبار متجه في نفسه، ولازمه وجوب الاحتياط في خصوص الأخبار، وجواز الرجوع في بقية

### الشبهات لأصول الترخيصية. فلاحقاً

الوجه الثاني: مما يستشكك به في الدليل العقلي المذكور: أنه لا يهتص  
بإثبات حجية الأخبار ليرفع به اليد عن عمومات والإطلاقات وغيرها من  
الظواهر الواردة في الكتاب المحدث وأسسة المتواترة، وعن الأصول العقلية  
والشرعية.

ويندفع بأن الأخبار حينئذٍ وإن لم تنهض بالخروج عن الظهورات  
والحكومة على الأصول بعد فرص حقيقتها، إلا أن العلم الإجمالي بصدور  
الأخبار المتضمنة للأخبار الإلزامية يكون داعياً عن حجية الظهورات والأصول  
لمذكورة، لأن العمل بها معه يكون مؤدياً إلى المخالفة الإجمالية للتكاليف  
المنجزة في صمم الأخبار، وذلك موجب بسقوط الظهور والأصل عن الحجية.  
الوجه الثالث: أن الوجه المذكور لها كان محتسباً بالأخبار المتضمنة  
للاحكام الإلزامية فلا مجال للنقض بالأخبار المتضمنة للاحكام الترخيصية،  
والخروج بها عن الظواهر المتضمنة على التكاليف وعن الأصول الإلزامية، بل  
يلزم حينئذٍ الاحتياط بالعمل على صق الظواهر والأصول المذكورة، لأنه وإن  
علم بالخروج عنها إجمالاً، إلا أنه لا يكفي في إهمالها بعد العلم إجمالاً بعدم  
الخروج عنها في كثير من الموارد، بل يجب الاحتياط في جميع الموارد التي لم  
يعلم بالخروج عنها فيها تفصيلاً.

وهذا بالإضافة إلى لزوم الاحتياط في جميع الأخبار الإلزامية قد  
يستوجب الحرص المعلوم بالخروج بطل على لتفصيل الآتي في دليل الانسداد.  
على أن الوجه المذكور إنما يقتضي العمل بالحر احتياطاً، لا لحجته في  
نفسه الذي هو محل الكلام، والذي تقتضيه نية الأدلة لمتقدمة من الكتاب  
والسنة والإجماع، فلا يسفي التعويل عليه معها، لأنها في رتبة متقدمة عليه، إذ  
هي تقتضي تشخيص ما هو المحجة من الأخبار وحل العلم الإجمالي المذكور

بنحو يسقط عن اقتضاء الاحتياط.

ومنه يظهر الإشكال في بقية الوجوه لتقرير الدليل العقلي في المقام مما ذكره شيخنا الأعظم وغيره، وأطالوا الكلام فيها، ولا يسعنا استقصاء ذلك مع ما عرفت.

هذا ما وسعنا ذكره من حجج المثبتين، وقد عرفت أن عمدتها الأخبار والإجماع، والله سبحانه وتعالى ولي العصمة وهدا.

**المقام الثالث:** في تحديد ما هو الحجة من أقسام خبر الواحد بعد الفراغ عن حجته في الجملة حسبما استفيد مما تقدم في المقام الثاني اعلم أنه اشتهر بين المتأخرين تقسيم أخبار الأحاد إلى أقسام أربعة.

**الأول:** الصحيح، وهو ما كان رواتم عدولاً مأميين.

**الثاني:** الموثق، وهو ما كان في روايته غير إمامي ثقة.

**الثالث:** الحسن، وهو ما كان في روايته ممدوح بالخير والصلاح ولم ينص على عدالته، والظاهر لزوم كون الممدوح سحر يوجب الوثوق به والأمن من كذبه.

**الرابع:** الضعيف، ويدخل فيه ما كان بعض روايته مجروحاً، أو مجهول الحال، إما مع معرفة اسمه، أو بدونه، كما في لعمري والمرسل.

هذا، وقد عرفت أن عمدة الأدلة التي يستمد منها حجية الخبر هي الأخبار والإجماع العملي، بوجوه الثلاثة الراجعة إلى إجماع العلماء والمنشوعة والمقلدة.

أما الأخبار فحيث لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، بل إجمالاً، كان اللازم الاقتصار فيها على المتيقن المستفاد من جميعها، ولا يتضح إمكان الاستفادة حجية قسم منها متفق عليه، لعدم تعرضها غالباً لبيان حجية الخبر، وسما استفيد منها حجته في الجملة لظهورها في المفروغية عن حجته، فاللازم الاقتصار



على المتيقن من الكل، وقد قيل: به خبر صحيح  
ولكن قد يستعاد من ذلك حجية خبر الثقة وإن لم يكن عدلاً، بدعوى: أنه  
حيث كان في الأخبار الصحيحة ما يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً، لزم البناء  
على حجته وإن لم يتوتر ما دل على حجته، كما ذكر ذلك بعض مشايخنا،  
ونسه للمحقق الخراساني رحمته.

وفيه: أنه لم يتضح وجود خبر صحيح يدل على حجية خبر الثقة مطلقاً،  
فإن ما سيأتي من أخبار ليس فيه ما هو الصحيح اصطلاحاً، ولا سيما مع أن  
المتيقن ليس كل صحيح، بل خصوص من علم أو قامت اليقينة على تركية جميع  
رجال سنده، فإن قبول خبر المحدث الواحد في التزكية لا يمكن استفادته من  
الأخبار، لاحتصاصها بالروايات، وإنما يستفاد من السيرة التي لنا بصدد  
الاستدلال بها.

ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال بصحيح حرير المتقدم في آية السعر،  
المتضمن لقوله عليه السلام: «هذا شهد حدث المؤمنون فصدقهم»، بدعوى: دحوله في  
المتيقن من المصوح، لأنه صحيح، ودلاته على حجية خبر كل مؤمن وإن لم  
يكن عادلاً، غاية الأمر تخصيصه بخبر الثقة، أو بمطلق ما يوثق بصدوره من  
الأخبار ولو لقرائن خارجية، فيتعدى منه لخبر غير المؤمن الثقة، أو الموثوق  
بصدوره، لعدم القول بالفصل بين خبر المؤمن غير العادل وخبر غيره.

إذ فيه: أن الصحيح المذكور غير داخل في المتيقن، إذ لم يوثق حرير إلا  
الشيخ عليه السلام في المهرست، بل قد بدى أن الثابت به كونه ثقة لا عادلاً، وتتمام  
الكلام في محله.

على أن الاستدلال المذكور - مع ابتناؤه على رجوع عدم الفصل في المقام  
إلى الإجماع على عدمه - مبني على عموم المؤمن في الحديث لغير العادل، وهو  
لا يخلو عن إشكال فإن كثيراً من نصوص ظاهرة في كون العمل من شروط

الكلام في ما هو الحجة من أقسام الخبر..... ٢٨٩.....

الإيمان أو متمماته. وهو المناسب للاستشهاد في الحديث بالآية الكريمة الواردة في مقام مدح المؤمنين في قال المذنبين، بل هو المناسب بمورد الحديث، وهو الأخبار عن الموضوع الخارجي - وهو شرب الخمر - الذي يعتبر فيه العدالة بلا إشكال.

بل قد يدعى كون ذلك مانعاً من إطلاق حديث بحو يقتضي عدم اعتبار التعدد، ولا سيما مع التعبير فيه بالشهادة. فلاحظ.

هذا، وقد يظهر من بعض الأعظم <sup>١</sup> أدعى تواتر ما دل على حجبة الخبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً وإن لم يكن رايه ثقة، فضلاً عما لو لم يكن عادلاً، حيث يستفاد حجبه مما دل على ترجيح بشرة الرواية ووثاقة الراوي وعدالته، والترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فإنهما يوجبان الوثوق بالمضمون، وما دل على الإرجاع لأحد الروايات بحو يظهر منه كون مشته الوثوق بخبرهم. وما دل على جواز الرجوع لكتب بني فضال:

وليه: أن الترجيح بما يوجب الوثوق بشخصي من شهرة الرواية ونحوها أو غيره لا ينافي اعتبار قيود تعبدية في أصل لحجية كالعدالة. وما دل على الترجيح بوثاقة الراوي أو عدالته لا يقتضي الاكتفاء بالوثوق بالخبر ولو لم يكن الراوي ثقة، أو هدلاً.

وموافقة الكتاب لا توجب الوثوق بمضمون الخبر، بكثرة تخصص الكتاب المانع من الوثوق الشخصي بمومه. ومخالفة العامة من اقريب أن تكون من المرجحات الجهنية الخارجة عما نحن فيه.

وما دل على الإرجاع لأحد الروايات قد تقدم عند التعرض لأخبار المسألة الإشكال في الاستدلال به للمقام. وما دل على جواز الرجوع لكتب (بني فضال) إنما يدل على الاكتفاء

بالوثوق في الراوي وإن لم يكن عادلاً، ولا يدل على الاكتفاء بالوثوق بالحبر مع عدم الوثوق بالراوي. مع أنه خبر واحد.

وأما استفادة ذلك من نية الأحبار فهو غير ظاهر فإن حملها على ذلك وإن كان قريباً جداً، بلحاظ كونه ارتكازياً يناسب عمل الأصحاب، إلا أنه لا مجال لاستفادته من النصوص ودعوى ظهورها فيه، ولا سيما مع عدم صدور أكثرها لبيان الحجة، بل سياق أمر آخر يستفاد منه المفروغية عن الحجة في الجملة. خصوصاً مع لزوم كون مصمون متواتراً ولو إجمالاً ليتمكن البناء عليه في هذه المسألة.

نعم، لا يعد دعوى أن النظر في النصوص يوجب العلم بحجية خبر الثقة، للدلالة بنصوص كثيرة عليه، مثل ما ورد في كتب (سني فصال)، وخبر الحسن بن الحكم عن الرضا عليه السلام، قال: «بجنا الرحلان وكلاهما ثقة بمحدثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق». قال: «هذا لم نعمم فهو مع عليك بأيهما أخذت». وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام، «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكنت ثقة فهو مع عليك حتى ترى القائم، فتد إليه»<sup>(١)</sup>، وما في رواية عمر بن يزيد المتقدمة في آية الإيداء من قوله عليه السلام، «إذا قامت عليه الحجة ممن يثق به في علمه فلم يثق به فهو كافر»، وما تقدم في الاستدلال بالسنة عن روضة الواعظين من قوله عليه السلام، «من نعم باباً من العلم عمن يثق به...». وما ورد في تفسير قوله تعالى «ومن يثق بالله يحمل له مخرجاً» حيث يظهر منه حوار الاعتماد على خبر المضيع للحديث الذي هو غير عادل عالياً، وما عن الكاظم عليه السلام في كتابه لعلي بن سويد، «لا تأخذوا معالم دينك من غير شيعتنا، فأنك إن تعديتهم أخذت دينك عن حائسين بدين خأنوا الله ورسوله وخأنوا أماناتهم...» فإن تعليل عدم القول من غير الشيعة بحياتهم طاهر في كون مشته

(١) الوسائل ج ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي حديث: ٤١، ٤٢.

عدم الوثوق به، فيدل على أن المدار على الوثوق. وفريق منه ما عن تفسير  
 العسكري عليه السلام الوارد في التقيد، بناءً على عموم الرواية، كما تقدم عند  
 التعرض لنصوص، وعلى أن ظاهر التعليل فيه كون اعتبار ما اعتبر فيه من  
 الشروط لأجل ملازمتها للوثوق، لا تعبدًا. مضافًا إلى ما تقدم بطرق متعددة من  
 قولهم عليه السلام . «الحديث واحد تأخذه عن صادق حيرك من الدنيا وما فيها» بناءً  
 على أن المراد بالصادق من له ملكة لصدق شيء هو الثقة، لا من هو صادق  
 بالفعل في الخبر الشخصي، لسرعة الاطلاع على ذلك في غير المعصوم. فتأمل.  
 فإن النصوص المذكورة ظاهرة في حجية خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً، بل  
 ظاهر كثير منها المفروعية عن ذلك، مع عتقدها ببعض المطلقات، وبما تقدم  
 من أن هذا حيث كان ارتكاريًا كان حمل بقية النصوص عليه قريبًا جدًا، وإن لم  
 يمكن دعوى دلالتها عليه، لعدم ورودها في مقدم البيان والتأمل في جميع ذلك  
 يوجب انقطاع بحجية خبر ثقة

بل قد يدعى أن أحد الوثوق في الراوي بما هو لأجل حصول الوثوق  
 بروايته، بما سببه للارتكاز العقلاني، فهو فرض حصول لوثوق برواية من ليس  
 ثقة في نفسه دخل في الأدلة المذكورة

وهو لا يحلو عن شكال، لأن لظاهر كون لوثوق بالراوي موجباً لحجية  
 روايته وإن لم يحصل الوثوق بها ما سم نغم يفرس لموجبة لاستبعاد صدقها.

بل قد يقال إن المتيقن من انصوص متقدمة حجية روية الثقة لا كل  
 خبر له، وحيث فلا يجترأ في توثيق راوي بحر الواحد، بل لابد من العلم به أو  
 قيام اليقينة وهو موجب لسقوط كثير من الروايات

النهم إلا أن يتعدى عن مورد انصوص في مضيق خبر الثقة لمهم عدم  
 الخصوصية، ولا سيما مع كون خصوصية خبر ثقة ارتكازية يصعب التفكيك  
 فيها بين الموارد فلاحظ

هذا كله في مقتضى لأحار، وأما الإجماع فقد عرفت أن الاستدلال منه بالاجماع العملي، من العمدة والمنشعة والعقلاء.

ولا يسمى الرب في عموم إجماع قدماء الأصحاب العملي لخبر الثقة وإن لم يكن إماماً عادلاً، وكذا خبر الضعيف المحتف بالقرائن الموحية للوثوق بصدوره، مثل أحده من الأصول المعتمدة عند الأصحاب، واعتماد قدمائهم عليه في مقام الفتوى، وغير ذلك مما يذكر في محله.

وقد صرح الشيخ عليه السلام في النعمة بذلك في غير موضع من كلامه، قال عليه السلام في حال ما يرويه المخالف الثقة، وأما إذا كان مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام صرح في ما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وحسب أطراح خبره. وإن لم يكن هناك من العروة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يفرق لهم قول فيه وجب أيضاً العمل به، لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا تزلت لكم حادثة لا تجدون حكمها في ما روي عما فاضلوا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به»، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حمص بن عبيث، وعياث بن كئوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة، عن أنس عليه السلام في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه.

ثم ذكر نظير ذلك في فرق الشيعة غير الاثنى عشرية، وقال: «فلأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار المطحنية، مثل عبدالله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة، مثل سماعة بن مهران، وعلي بن حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه أبو فضال، وسو سماعة، والظاهر يرون وغيرهم في ما لم يكن عندهم فيه خلافه».

ثم ذكر الملا وأن أحارهم ترد في حال تحليطهم، ثم قال: «وكذلك القول في ما يرويه المتهمون والمضعفون وإن كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على

الكلام في ما هو الحجة من أقسام الخبر... ٢٩٣.....

صحتها وجب العمل به... فأما من كان مخطئاً في بعض الأفعال أو فاسقاً بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرراً فيها فإن ذلك لا يوجب رد خبره، وكذا كون العمل به، لأن العدالة في الرواية خاصة به، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه صفتهم».

ثم استورد في ذكر اختلاف الأخبار إني أن قال: وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلاً نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت [ميزت] خ. ل. [الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقة الذي عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن موثق به، وبين ما أسنده غيرهم] ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفرد عن رواية غيرهم. فأما إذا لم يكن كذلك، ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فإنه يقدم خبر غيره عليه، وإذا انفرد وجب التعرف في خبره، لئلا أن يدل دليل على وجوب العمل به. فأما إذا انفردت المراسيل فجواز العمل بها على الشرط [الوجه ح. ل.] ذكرناه (كذا). ودليلنا على ذلك الأدلة التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الأحاد، فإن الطائفة كما عملت بالمسند عملت بالمراسيل، فما يطمعن في واحد منهما يطمعن في الآخر، وما أجاز أحدهما أجاز الآخر، فلا فرق بينهما على حال...<sup>(١)</sup>.

وقد في مقدمة المهرست: «فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين وأصحاب الأصول فلا بد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديلات والتحريجات، وهل يعول على روايته أولاً؟ وأبين عن اعتقده ومن هو موافق للحق أو هو مخالف له، لأن كثيراً من مصنفي أصحابنا ينتحون بمذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم

معتمدة، وهو صريح في الاعتماد على كتب ذوي المذاهب الفاسدة، ولا وجه لاعتمادهم عليها إلا ثقتهم في أنفسهم أو احتفافها بما يوجب الوثوق بها، وإلا فمن البعيد جداً احتفافها بما يوجب لعدم بثوت جميع ما فيها. كيف وقد صرح نفسه في ما تقدم نقله عنه في العدة بعدم تبسر القرائن القطعية؟!

وقد أطلال في خاتمة الوسائل في ذكر القرائن التي تشهد بصحة الأخبار الموحودة في الكتب، والظاهر أنه يريد ما يوجب الوثوق بها، لا العلم التفصيلي بصحة كل خبر فيها، وعلى كل حال فما ذكره شاهد بتسالم الأصحاب على العمل بأخبار الثقات غير لعدول من أخبار لصعاف مع احتفافها بقرائن توجب الوثوق بصورها

وأدى سر لكتب لأصحاب بها فيها الكتب الأربعة شاهد بذلك، لاشتمالها على كثير من الأحبار غير الصحيحة بالاصطلاح المتقدم، مع العلم بأن إنباتهم لها لركوبهم إليها واستدلالهم بها، لا لمحض التدوين والحفظ، كما يشهد به تصاريحهم والظن في طريقتهم في الاستنباط، مع ما هو المعلوم عندهم من حال روايتهم، فإنهم أخبر منا بهم، لما أكثر من حرجوه أو صعموه في كتب الرجال وأودعوا روايتهم في كتب الاستدلال من غير عمر فيها

ولم يعرف انعم في أسايد روايت المذكورة في كتب الأصحاب المشهورة إلا من ابن إدريس والمحقق ومن تأخر عنهما عند اشتمال الرواية على بعض الأحكام المستعدة في نظرهم، مع عدم طعنهم في مظاهرها من حيثية السند، بل يعملون بها متسالمين على قبولها، مما يشهد بأن طعنهم ناشئ عن الاستبعاد المذكور الذي قد يجر نشئت بما لا يصح التثبت به، لعدم إمكان الالتزام بلوازمه.

كيف ومن المعلوم أن تقسيم لأحبار في الأقسام الأربعة المتقدمة قد حدث متأخراً؟ فقد قيل: إن أول من اصصح ذلك السيد جمال الدين أحمد بن

طاووس، وتبعه تلميذه العلامة (قدس سرهما)، ولم تكن طريقة من تقدم على ذلك، ولا التعميل عليه أو التقيد به، بل كان الصحيح عندهم - كما عن البهائي في مشرق الشمسيين - ما كان محفوظاً بما يوجب ركون النفس إليه.

وأي إجماع أقوى من مثل هذا الإجماع الذي جرى عليه قدماء الأصحاب في مقام العمل بعد الغيبة مدة تزيد على ثلاثة قرون، وشاع بين المتأخرين جريهم على ذلك حتى اشتهر نعيبرهم بأنصار الرواية بعمل الأصحاب وقبولهم لها.

ويعلم من حال من اطلعوا عليه متبعينهم في ذلك لمن قبلهم من أصحاب الأئمة (عليه السلام)، وحريهم على طريقتهن، لا منزع لا استداع في مثل ذلك من الأمور المهمة التي يكثر الابتلاء بها، لعدم حفظ طريقة الطائفة فيها، خصوصاً بعد ما تقدم من الشيخ (عليه السلام).

بل الظاهر أن إنشاء طريقة الأصحاب في أوائل الغيبة على التشدد في الرواية والاحتياط لها أكثر مما كان عليه لأصحاب قبل ذلك في عصور الأئمة (عليه السلام) لتبهمهم إلى بعض الجهات الموحدة للتشكيك في الرويات، وقد اهتموا بتتقيقها، لشعورهم بمسبب الحاجة بها بسبب انقطاعهم عن المعصومين (عليه السلام)، وعدم نيسر الرجوع لهم في كشف تلك الشبه عنها، كما يشهد به ما ينقل عنهم من استثناء بعض روايات من الكتب، وتوقفهم عن الرواية عن الضعفاء، وعمرهم في بعض رواة بما لا يافي وثاقته، مثل كونه يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسين، ولا يوالي عمن أخذ .. إلى غير ذلك.

والانصاف أن التأمل في جميع ذلك يورث قطع بتسالم الأصحاب على العمل بأخبار الثقات، وأخبار غيرهم إذا احتجت بما يوجب انوثوق بها والركون إليها، وعمدة ذلك عمل الأصحاب بالرواية وتدوينهم لها في أصولهم التي هي المرجع في أحد الأحكام، وعدم طعنهم في سندها، ولتوقف في ذلك من منخ



الوساوس، التي لا ينبغي الركون اليها والاعتماد عليها. والله سبحانه وتعالى ولي العصمة والهداد

وأما سيرة المتشرعة فهي لا تنحو عن عموم، فإن دعوى استنكارهم أخذ معالم الدين من غير اعداد وثلم تكن بعيدة، إلا أنه لا يبعد كون منشئها عدم الوثوق به نحو بعض عن حرص الوثوق بحبره لتحرزه عن الكذب أو لقرائن حارجية، فلا مجال لحمل سيرتهم من أدلة المص في المقام، فضلاً عن أن تنهض بمعارضة سيرة العمداء المشار إليها.

هذا، وأما سيرة العقلاء، فهي عمدة أدلة الباب في تحديد ما هو الحجة من أقسام الخبر، لأنها تابعة للمرتكزات لوجدية، ولسيرتهم الخارجية الظاهرة، ولا ريب في عدم أحد العدالة في موضوعها، بل يكفي فيه الوثوق بالمحبر. بل الظاهر أنها نعم من ذلك أبصار فهم يعملون بخير غير الثقة في نفسه إذا احتف بما يوجب الوثوق بصدوره من اقراءن الحارجية، فإن القرائن المذكورة وإن لم تكن حجة في نفسها، إلا أنها توجب حجية الخبر ودخوله في موضوع السيرة، بحيث لا يكون العمل به تعريضاً عند عقلاء.

ومن ثم أشرنا في آية الأسأ إلى أن لتبين الرافع للعدم عرفاً ليس خصوص ما يوجب العلم. والظاهر أن سيرة لأصحاب التي تقدمت الإشارة إليها مبنية على سيرة العقلاء المذكورة ومتعرة عليها، فهي كاشفة عن إصاتها شرعاً، لا أنها مبنية على محض التعبد في قبالتها

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن ما هو الحجة من أقسام الخبر أربعة  
الأول: الخبر الصحيح.

الثاني: الموثق.

الثالث: الحسن.

الرابع: الضعيف المحضوف بقرائن الموجبة للوثوق بصدوره، مثل

تسالم الأصحاب على العمل به، وعدم طعنهم فيه من جهة السند، وتدويرهم له في أصولهم المعدّة لأخذ الأحكام، خصوصاً مع تعدد طرقهم إليه وغير ذلك. وأن حجة القسم الأول هي المنقش من الأدلة. وأن الأخبار قد تنهض بإثبات الثاني والثالث أيضاً. وأما سيرة الأصحاب والعقلاء فهما ينهضان بإثبات حجة الأقسام الأربعة كلها.

ومن هنا فقد يستدل على حجة القسم الرابع بمطوق آية النبأ بدعوى: أن المراد من التبيين فيها ليس خصوص التبيين لموجب للعلم، بل ما يعم الموجب للوثوق، بفريضة التعليل بالندم المحتص سما إذا كان العمل مخالفاً للطريق العقلاني، دون المقام، لما عرفت من كنفاء العرف في مقام العمل بخبر غير الثقة بوجود القرائن الموجبة للوثوق بصدقه ولو في خصوص ذلك الحبر. بل قد يتمسك لأجل ذلك بالآية لإثبات حجة بقية الأقسام، كما ذكرناه عند الكلام في وجوه الاستدلال بالآية.

لكنه يشكل: بأن الإطلاق المذكور لا مجال له في خصوص مورد الآية الشريفة، وهو الشبهة الموضوعية، خصوصاً ما يوجب لقتل، كالارتداد. والالتزام بكون التقييد فيه مستنداً من أدلة خارجية ولا يمنع من التمسك بالإطلاق في سائر الموارد - كما في المقام - بعيد جداً عن المرتكزات العرفية في مقام فهم الكلام.

فلا يبعد سوق التعليل لمحصن الشك والتأنيب للمخاطبين، لأن خروجهم عن الطريق العقلاني ادعى للاستنكار وأوقع فيه، لا لبيان المعيار في الحجية، ليتمكن التمسك بإطلاقه، لإثبات لاكتفاء بالتبيين غير العلمي تبعاً لسيرة العقلاء.

وقد تقدم عند الكلام في مفاد التعليل في الآية ما ينفع في المقام. فتأمل جيداً.

بقي في المقام أمران..

**الأول:** أنه لا يعد احتصاص براء العقلاء على العمل بحبر الثقة بما إذا لم تقم قرائن تشهد بكذبه، وعدم صدوره بحيث توجب الريب فيه عرفاً، وقد تقدم نظير ذلك في مبحث حجية الظواهر.

وربما يسى على ذلك ما شهِر من وهن حبر الثقة بإعراض الأصحاب عنه، حتى قيل: إنه كلما رداد السد قوة راد وهماً بإعراضهم.

لكن الظاهر أن إعراض الأصحاب لا يوجب الوهن في السند بحيث يرتفع الوثوق معه بصدور الحصر، بل هو موجب لارتفاع الوثوق بظهوره، كما تقدم في مبحث حجية الظواهر.

والأمن الصعب جداً التشكيك، في صدور الروايات التي يروونها أعظم الأصحاب بأسانيد عالية، خصوصاً مع إبداءها في الأصول المعدة لأخذ الأحكام وبحوثها مما يعنى من مجال مؤلفيها تحري خصوص ما يوثق بصدوره.

**الثاني:** أنه حيث كان من عمدة أدلة المقام هو سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة فمن الظاهر أنه لا يفرق في السيرة المذكورة بين الروايات وغيرها، وذلك يقتضي عموم حجية حبر ثقة ما لم يشت الرّدع عنه في خصوص مقام. وعليه ينبغي الاكتفاء في توثيق رجال السد بتزكية الواحد إذا كان ثقة أو قامت القرائن على صدقه. ولا يعتبر فيه عدالة، فضلاً عن التعدد.

هذا تمام ما تيسر من الكلام في حجية خبر الواحد. نسأله تعالى أن يكون وافياً بالمقصود، وأن يعصمنا من بطلان القول والعمل. والحمد لله رب العالمين.



الْقَضَاءُ السَّيِّدِي

حَكِيمٌ مَطْلُوعٌ ظَرِي



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

## الفصل السادس في حجية مطلق الظن

والظاهر أن الكلام هنا مختص بحال انسداد باب العلم في المسألة وانحصار الأمر بعيره، لأن الوجوه الآتية لم يكن استدلال لا تقتضي لزوم الاكتفاء بالظن وعدم وجوب تحصيل العلم لو أمكن.

ومنه يظهر أنه لا مجال لمنع الوجوه الآتية وبطلانها بما تظاهرت الأدلة به عن عموم حرمة العمل بالظن وعدم حججه في نفسه، وبخصوص ما ورد في بعض الطون كالقياس، بدعوى أنها تكشف إجمالاً عن خلل في الوجوه العقلية التي أقيمت على الحجية لو فرض عدم تبسّر لجواب عنها تفصيلاً.

إذ يمكن حمل الأدلة المذكورة على خصوص صورة تبسّر العلم بحكم المسألة، فلا تنافي الوجوه المستدل بها في انتماء لتكشف عن بطلانها.

لأنهم إلا أن يدعى امتناع حمل الأدلة المذكورة على خصوص صورة انفتاح باب العلم بحكم المسألة، خصوصاً ما ورد في الظن الممنوع عنه بالخصوص كالقياس. وغاية ما يمكن حملها على صورة انفتاح باب العلم أو العلمي بمعظم المسائل، وإن فرض انسداده في خصوص المسألة، وحيث لا فالأدلة المذكورة تلائم دليل الانسداد، دون الوجهين الأولين، لوضوح أنه يكفي فيهما انسداد باب العلم بحكم المسألة وإن لم ينسد في المعظم، فتكون الأدلة المذكورة كاشفة عن خلل فيهما إجمالاً، فيكونان كالشبهة في مقابل البديهة.

وكيف كان، فقد استدلل على حجية مطلق الظن بوجوه...

**الأول.** أن في مخالفة الظن بمحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة الضرر، ودفع الضرر لمطعون لأرم.

وفيه: - مع أن لأرمة وحوث مراعاة مطلق احتمال التكليف وإن لم يكن ظناً، بل وإن كان على خلافه حجة، بناءً على ما هو التحقيق من لزوم دفع الضرر المحتمل وإن لم يكن مطوناً وحوث مراعاة الظن حتى بالموضوع، لا خصوص الظن بالمحكم الكلي، ولا فذل بهما - أن نمراد بالضرر إن كان هو العقاب فهو ليس من لوازم تنكيف بواقعية، ليلزم من الظن بالتكليف الظن به، بل هو من لوازم نجز التكليف - بحجة أو بإيجاب الاحتياط فيه - فيتوقف ظل العقاب على نحر التكليف بالنظر في مرتبة سابقة، ولا يكون بنفسه موجباً لتنجزه به ومقتضياً لحجته

وإن كان هو الأصرار الواقعية، ملازمةً للتكليف، لما عليه العدلية من تبعية التكاليف للمصالح والمعاسد الملزمة، فيلزم من مخالفتها الوقوع في المعاسد وتقويت المصالح المذكورة، وهو نحر من الضرر.

ففيه - مع اشائه على تبعية الأحكام للمصالح والمعاسد في المتعلقات، لا للمصالح في الأحكام أنفسها - أن وحوث دفع الضرر المطنون والمحمّل عقلاً حكم طريقي، لتجنب الضرر الواقعي، فلا يدرم من مخالفته إلا الوقوع في الضرر الواقعي على تقدير إصابة الظن أو الاحتمال، وليس الواجب إلا دفع الضرر الواقعي.

وحينئذ نقول: وحوث دفع 'ضرر الواقعي عقلاً ليس كوجوب الإطاعة يرجع إلى حكم العقل باستحقاق عقاب بالإقدام عليه ولا كوجوب العدل، وحرمة الظلم يشي على التحسين والتفجيع لعقليين، ليكون مستلزماً لوجوبه شرعاً، بناءً على الملازمة بين الحكم العقلي وشرعي، كي يكون الظن بالضرر مستلزماً للظن بالعقاب.

بل هو راجع إلى أن حب الإنسان لنفسه يقتضي دفع الضرر عنها، كما قد يهتم بدفع الضرر عن غيره لاهتمامه به وحب له ومن ثم قيل: إن دفع الضرر من الأمور الفطرية، لا الواجبات العقلية. وليس وراء الضرر المترتب أمر آخر من عقاب ونحوه يلزم بدفعه.

وما قيل: من استحقاق الذم بارتكاب الضرر الكاشف عن وجوب دفعه عقلاً من باب التحسين والتفبيح، نظير استحقاق الذم بالظلم.

غير ظاهر، بل الظاهر أنه لا يستتبع إلا لزوم الضرر للتفريط المناهض للحكمة الملزمة بحفظ ما يتعلق الغرض بحفضه.

وعلى هذا يكون مرجع الدليل المذكور إلى أن مخالفة الظن بالتكاليف في معرض الوقوع في المفساد، وتفويت المصالح الموجبة للتكليف، وليس وراء ذلك أمر آخر.

وهو مسلم بناءً على التحطة، لكثرة لا يصلح للإلزام بمخالفة الظن، لأن المصالح والمفاسد المذكورة قد لا تكفي في الدعوة، إما لعدم كونها من نسخ الأضرار الشخصية الراجعة إلى المكلف نفسه، بل من الأضرار العامة التي لا يهتم بدفعها من لا يهتم بالمصالح العام. أو لأن الإنسان قد يقدم على بعض الأضرار، لعدم كونه حكيماً، أو لابتلائه ببعض المزاحمات ولو كانت هي صعوبة الاحتياط.

ولا سيما مع إمكان تدارك الأضرار المذكورة من قبل الشارع الأقدس، فإنه وإن لم يتم الدليل على ذلك - خلافاً لما ادعى - من منع جعل الطرق غير العلمية والأصول بدونه - إلا أن احتمالها كان في ضعف احتمال الضرر وصلوحه لأن يزاحم.

وهذا بخلاف ما لو كان الوقوع في الضرر مظنة العقاب، فإن العقاب لأهميته صالح للداعوية العقلية مطلقاً وإن ضعف احتمالها، ولا يزاحم بشيء.



أبداً.

وأما وجوب دفع لصرر المصنون بل المحتمل شرعاً المستتبع للمقاب بدونه فهو مختص ببعض الأضرار، كتلف النفس والطرف، ولا يعم كل ضرر، خصوصاً الأضرار النوعية، فلو فرض ملازمة الظن بالتكليف للظن بالأضرار المذكورة تعين وجوب مراعاة العن المذكور، بل يجب في مثله مراعاة مطلق الاحتمال وإن لم يكن ظناً، من دون فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية. إلا أن هذا فرض نادر خارج عن محل الكلام، ولا ينفع في جعل مقتضى القاعدة العلم بالظن.

هذا، مع أن الوجه المذكور - لو تم - إنما يقتضي لزوم العمل بظن التكليف، لا الظن بعدمه، ولا لظن بالأحكام الوضعية، إلا من حيث استتباعهما للظن بالتكليف، فلو ظن بملكية قدر الاستطاعة - مثلاً - لم يقتض الوجه المذكور إلا وحرث الحق، دون حواز التصرف فيه، بل مقتضى أصالة عدم تملكه حرمة التصرف، وهذا قد يوجب الحرج.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه: - مع أن مقتضاه الرجوع لظن حتى في الشبهة الموضوعية، بل امتناع نصب الحجة على خلافه - أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح إنما يقتضي العمل بالظن إذا تعلق الغرض بتحصيل الواقع

فإن كان المراد بالوجه المذكور استكشاف حكم الشارع بحجية الظن فهو موقوف على كون ظن المكلف هو الأقرب والأرجح بظن الشارع، وعلى تعلق غرضه بحفظ التكليف الواقعية ونحصيلها.

ولا طريق لإثبات الأول، لإمكان علمه بكثرة خطأ المكلف في ظنه، كما يشهد به في الحجة ما ورد في لقياس من أن ما يفسده أكثر مما يصلحه.

كما أنه تقدم في مبحث جواز نصب الضرف غير العلمية إنكار الثاني، وأنه قد لا يتعق غرض الشارع بتحصيل التكاليف لواقعية لاجل بعض المزايا المانعة منه.

وإن كان المراد به إلزام المكلف بالعمل به تحصيلاً للتكاليف الواقعية وإن لم يكن حجة شرعاً، فهو موقوف على تعلق غرضه بتحصيل الواقع، ولا وجه له بعد جعل الأصول المؤمنة له مع فرض عدم حجة.

نعم، لو فرض تنجز الواقع عليه على كل حال - كما لو قصر في الفحص في موارد الدوران بين محذرين، أو اضطر بسوء الاختيار إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة التحريمية المحصورة - لزعم عقلاً متابعة الظن بالتكليف، لما ذكر من قبح ترجيح المرجوح على الراجح

ومنه يظهر أن الوجه المذكور لا يهض بجواز متابعة الظن بعدم التكليف، إذ لا عرض في متابعة عدم لتكليف، لا للشارع ولا للمكلف، بل يتجه الرجوع فيه للأصول أو الأدلة، وقد يلزم من ذلك الحرج، كما تقدم في الوجه الأول.

هذا، مع أن الاجتزاء بالراجع في فرض تعلق الغرض بتحصيل الواقع موقوف على تعذر العلم بتحصيل الواقع ولو بالاحتياط كما تقدم في المثاليين السابقين، وهو مبني على ما يأتي في دليل الانسداد.

ومن ثم قيل إن هذا الوجه مقدمة من مقدمات الدليل المذكور. فلاحظ.

الثالث: هو للدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركب من مقدمات

اختلف الأعيان في تعدادها، والظاهر أن عمدتها ثلاث ..

الأولى: انسداد باب العلم والعلمى بتحكم الشرعي.

الثانية: عدم إمكان الرجوع للأصول الشرعية والعقلية المقررة للجاهل

بالأحكام من البراءة والاحتياط وغيرها من ثبوت غيرها من الشارع

الأقدس.

الثالثة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح. فإنه مع فرض تمامية المقدمات المذكورة ليس هناك إلا بعمل بالفض

والظاهر أنه لا حاجة إلى صيانة مقدمة أخرى للمقدمات المذكورة، وهي عدم جواز إهمال الأحكام المذكورة، كما صنعه غير واحد كشيخنا الأعظم رحمته ومن تأخر عنه.

إذ الإهمال إن كان على خلاف قاعدة فلا وجه لتوهم جوازه حتى يحتاج إلى فرض عدم جوازه في مقدمات النبيل. وإن كان على طبق القاعدة فهو عبارة أخرى عن امتناع الرجوع للبرءة المعروضة في المقدمة الثانية

اللهم إلا أن يراد بإهمال الأحكام هو إهمالها تبعاً لسقوطها واقعاً بسبب الجهل بها، فيكون أمراً آخر غير ما يأتي في المقدمة الثانية.

لكم بعيد عن ظاهر بعض كتبهم رحمهم أو يأتي الكلام فيه تسعاً للكلام في الاحتياط إن شاء الله تعالى.

ومثله ما ذكره المحقق الحارثي رحمته من أخذ مقدمة خامسة، وهي العلم بالإحتمالي شوت تكاليف شرعية، إذ لا يحتاج إلى العلم المذكور لو فرض تمامية المقدمات الثلاث.

نعم، قد يكون العلم المذكور دجيباً في إثبات المقدمة الثانية، لا أنه يؤخذ في قبالتها، كما نبه لذلك سيدنا الأعظم رحمته.

وكيف كان، فيقع الكلام في المقدمات الثلاث، فنقول:  
أما المقدمة الأولى: فقد جعلت في كلامهم عبارة عن انسداد باب العلم والعلمي في معظم المسائل.

والظاهر أنه مع فرض تمامية مقدمتين لأخرين يكفي انسداد باب العلم ولو في مسألة واحدة، كما في مورد تفصيل في المعص ونعذر الاحتياط، إلا أن تمامية المقدمة الثانية في محل الكلام - وهو ما لم يكن المكلف مقصراً -

موقوفة على فرض الانسداد في المعظم، حيث يلزم من الاحتياط والبراءة المحاذير الآتية.

فخصوصية الانسداد في المعظم ليست دحيلة في أصل الدليل، بل في تمامية مقدماته في محل الكلام.

وكيف كان، فانسداد باب العلم بالمعظم وإن كان ظاهراً، إلا أن انسداد باب العلمي مبني على عدم حجية قسم ينفي بنمعظم من أخبار الأحاد التي بين أيدينا، لعدم ثبوت التعبد بسندها أو بدلائنها، بناءً على ما ذكره المحقق القمي رحمته الله من عدم حجية الظواهر في حق غير المقصودين بالإفهام.

لكن الظاهر حجية المفدار الوافي من الأخبار الذي لا محذور من الرجوع للأصول في مورد عدمه، لما تقدم في الفصل الأول من حجية ظواهر الأخبار، وفي الفصل السابق من ثبوت لتعبد شرعاً بصندورها مع الوثوق بها، أو برواتها. فالمقدمة المذكورة غير نامة.

وأما المقدمة الثانية: فالظاهر تماميتها في الجملة، إذ لا إشكال في عدم الرجوع للبراءة لو فرض انسداد باب العلم في معظم المسائل - كما هو مفاد المقدمة الأولى في كلامهم - للعلم الإجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في موارد الانسداد فيلزم من الرجوع للبراءة المخالفة الإجمالية الكثيرة.

بل لو فرض عدم مانعية العلم الإجمالي من الرجوع للبراءة فهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً واحداً أو حكماً قديمة يمكن تسامع الشارع فيها، دون المقام، حيث كان المعلوم بالإجمال أحكاماً كثيرة، بل معظم الأحكام فلو بني فيها على مقتضى البراءة لزم إهمال تلك الأحكام بالحو الذي يحتم بعدم رضا الشارع الأقدس به. وهو الذي عبر عنه شيخنا الأعظم رحمته الله بمحذور الخروج عن الدين.

كما أنه لو فرض كون تعذر الاحتياط تام في أطراف العلم الإجمالي

موجباً لسقوط التكاليف الوافية عن الفعلية، بنحو يجوز المخالفة في جميعها، ولا يجب التبعض في الاحتياط فلا مجال لذلك في المقام أيضاً، لأجل المحذور المذكور.

فلا بد من الالتزام ببقاء الأحكام الواقعية ولزوم حفظها في مقام الامتثال في الجملة. وقد عرفت احتمال حرع عدم جواز الإهمال الذي جعل مقدمة مستقلة في كدماتهم إلى هذا المعنى.

وأما الاحتياط فهو وإن كان مقتضى القاعدة في العلم الإجمالي، إلا أنهم ذكروا امتناعه في المقام لأمر...

**الأول:** الإجماع القطعي الارتكاري على عدم كون الاحتياط هو المرجع على تقدير انسداد باب العلم. قال شيخنا الأعظم رحمته: «وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات»

ولا يحى أنه بعد الاعتراف بكون المسألة من المستحدثات، لبناء الأصحاب سابقاً على امتناع باب العلم، فالإجماع المذكور لا أثر له في استكشاف الحكم الشرعي، بل استكشاف الإجماع بالوجه المذكور ناشئ عن دعوى وضوح الحكم ارتكاري، بنحو لو بسى الأصحاب على الانسداد لبثوا عليه فلا وجه لإرجاع الوجه المذكور للإجماع إلا المحافظة على عدم الخروج في الاستدلال عن الأدلة الأربعة.

وكيف كان، ففي تمامية الدعوى المذكورة مع قطع النظر عن الوحوى الآخر إشكال، بل مع، فلا مجال للخروج بها عن القواعد المقتضية للاحتياط في أطراف العلم الإجمالي

ودعوى القطع بعدم رضا الشارع باتباع الامتثال في معظم الفقه على الاحتياط، وأنه لا بد من سلوك طريق الجرم بالامتثال غير ظاهرة.

**الثاني:** لزوم اعتلال الطم من لاحتياط، لكثرة موارد الجهل وابتناء

العمل في كثير من المسائل التي هي مورد الجهل على مسائل أخرى هي مورد للجهل أيضاً، وهو موجب لتعدد جهات الاحتياط في العمل الواحد، والمحافظة على الاحتياط في جميع ذلك وتحقيق ما يسمي سلوكه عند تزحم جهات الاحتياط خصوصاً في حق العامي المحتاج، نرى تعلم المسائل وضبطها مستلزم لاختلال النظام واضطراب أمر المعاش والمعاد، بحو يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به.

هل قيل بقبحه عقلاً، لأدائه إلى ترك حممة من الواجبات في كثير من الموارد. وإن كان لا يخلو عن إشكال، لرجوعه إلى دعوى تعذر الاحتياط. مع أن قبح ترك الواجبات محض بصورة لقدره عليها وتنجزها، ولا يشمل ما لو تعذر الاتيان بها لمراحتها للاحتياط في تكاليف أخرى. نعم، قد يدعى أهمية حفظ النظام العام من جميع الملاكات الواقعية للأحكام مقتضية لحفظها بالاحتياط، الكشف عن عدم وصول النوبة للاحتياط لو استلزم احتلال النظام.

وهو غير بعيد، وإن كان لا حاجة إليه بعد لعلم بعدم ابتداء الشريعة السهلة على ما يحل بالنظام بنحو يقطع بعدم لزوم احتياط معه.

الثالث: أنه يلزم من الاحتياط المسرور تخرج لمرفوعان في الشريعة. والاستدلال بذلك يستلزم على مفاد قاعدة نفي الحرج. والذي ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته أن مفادها نفي الأحكام المستلزمة للحرج، من باب نفي المسبب بلسان نفي السبب.

والذي ذكره المحقق الخراساني رحمته أن مفادها نفي الأحكام الواردة على الموصوع الحرجي، من باب نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، نظير: لا شك لكثير الشك.

ولظاهر هو الوجه الأول، لأن الثاني إنما يتجه في ما إذا سيطر النفي على

نفس الموضوع الذي يراد رفع حكمه، كالشك في المثال المتقدم. وليس الحرج بعنوانه موضوعاً للأحكام الأولية، نبي يرد رفعها، بل الموضوع له هو الأفعال بعناوينها الخاصة كالوضوء والكذب، ولم يسلط النبي عليها، بل على الحرج، فلا وجه له إلا كون الأحكام المذكورة سبباً للحرج، كما ذكره شيخنا الأعظم رحمته، وهو الظاهر من مثل قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾.

مع أن لازمه عدم صوح لعدة لرفع الأحكام التحريمية، إذ لا تكون موضوعاتها حرجية، بل الحرجي تركها.

نعم، لو سلط النبي على نفس لأفعال اتجه ما ذكره رحمته كما لو قيل: لا كذب مع الحرج. كما نعله ظاهر.

وكيف كان، فعلى ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته قد يتجه الاستدلال بقاعدة نهي الحرج لنفي وجوب الاحتياط بكون حرجياً، لأن الحكم الواقعي وإن لم يكن حرجياً بنفسه، إلا أنه يمسبب اشتباه متعلقه وتردده بين المحتملات يكون حرجياً، إذ هو حينئذ يقتضي الجمع بينها، فيستلزم الحرج.

أما بناءً على ما ذكره المحقق الخراساني رحمته فلا مجال للاستدلال المذكور، إذ لا مجال لتطبيق القاعدة على نفس الاحتياط الذي هو حرجي، لعدم كون وجوبه شرعياً قابلاً للرفع الشرعي، ولا على متعلق الحكم الواقعي كالصلاة للقبلة الواقعية، لمرص عدم كونه حرجياً، وإنما يلزم الحرج من الجمع بين المحتملات.

ومن ثم منع المحقق الخراساني رحمته من الاستدلال بالوجه المذكور.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من عدم الفرق بين المبنيين في أمثال المقام مما كانت أطراف الشبهة من التدريجيات، فإن المحتملات الأولى لا تكون حرجية، فيجب مراعاتها حتى على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته، والمحمولات الأخيرة هي التي تكون حرجية، فلا بحث مراعاتها حتى على ما ذكره المحقق

الخراساني، إما لعدم التكليف بها واقعاً أو لكونها حرجية.

ففيه: - مع ابتناء ذلك على لزوم تعيين الاحتياط عند تعذر الاحتياط التام، ولا يقول به المحقق الخراساني رحمته - أن الحرج لا ينشأ من الجمع بين المحتملات فقط، بل ينشأ أيضاً من صعوبة ضبط موارد الاحتياط وتحديد مقداره عند تعدد جهات الشك، ولا سيما مع عدم انضباط الأحكام التي يتلى بها لمكلف، فبناءً على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته يتعين سقوط الاحتياط من أول الأمر، وعلى ما ذكره المحقق الخراساني رحمته ينحى الاحتياط حتى تصل النوبة إلى المحتملات الحرجية.

هذا، مع أن إيكال الأمر إلى لزوم الحرج اشخصي من نفس المحتملات لا يكفي في رفع الحرج، لعدم الضبط لذلك مع ما أشرنا إليه من عدم انضباط الأحكام التي يتلى بها المكلف، بل لا يرتفع الحرج إلا بتشريع طريق مضبوط لا يبرم منه الحرج، أو برفع الأحكام كلية. فتأمل. فالظاهر اختلاف المبينين فيما هو محل الكلام.

ثم إنه حيث عرفت أن الظاهر هو ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته فالذي يسعى أن يقال إنه بناءً على أن تعذر الاحتياط كان في أطراف العلم الإجمالي، أو لزوم الحرج منه موجب لسقوط الاحتياط كلية، لأن الاضطراب أو الحرج مانع من فعلية التكليف المعلوم بالإجمال لذي هو مثلاً الاحتياط، فلا مجال للتمسك بقاعدة نفي الحرج في المقام، لما أشرنا إليه من أنه لا مجال لإهمال التكاليف في المسائل التي أسد فيها باب العلم، فإن ذلك مستلزم لفعاليتها وقصور قاعدة نفي الحرج عن رفعها تحصيلاً.

ودعوى: أن أعمال القاعدة ليس بلحاظ رفع الأحكام المذكورة المستلزم لإهمالها، بل بلحاظ استكشاف وجوب تحصيها بطريق آخر غير الاحتياط لا يلزم منه الحرج.



مدفوعة. بعدم نهوض القاعدة تشريع الأحكام التي يرتفع بها الحرج، بل هي مختصة برفع الأحكام الحرجية، والمفروض امتناعه في المقام، الموجب لتخصيص القاعدة فيه.

نعم، لو فرض العلم في المذم بعدم رضا الشارع الأقدس بلزوم الحرج في المقام كشف ذلك عن تشريع طريق آخر غير الاحتياط.

إلا أنه ليس راجعاً إلى قاعدة نفي الحرج القابلة لتخصيص، بل إلى العلم الذي هو حجة ذاتية نظير العلم بعدم رضا الشارع باختلال النظام.

أما بناء على أن تعذر الاحتياط، التام أو لزوم الحرج منه لا ينافي بعملية التكليف المعلوم بالإجمال، بل بشرط تبعض في الاحتياط، فيمكن الاستدلال بالقاعدة، لعدم مصادفاتها لما تقدم من عدم جواز الإهمال.

هذا، والظاهر أنه لا مجال للبناء على تبعض الاحتياط، خصوصاً فيما إذا لم يكن مشأ سقوط الاحتياط التام هو التعذر بل التعدد الشرعي من جهة الحرج ونحوه. وتمام الكلام في مبحث الشبهة المحصورة.

ومن هنا لا مجال لما ذكره شيخنا الأعظم <sup>رحمته</sup> من لزوم الاحتياط في موارد الظن بالتكليف، بل في موارد الشك أيضاً، لاندفاع العسر بترك الاحتياط في موارد الظن بعدم التكليف، وكذا اختلال النظام.

نعم، قد يدعى لزوم العمل بالظن بالتكليف للعلم الإجمالي بإصابة بعض الظنون للواقع، فيحصل به العلم الإجمالي الكبير الذي أطرافه جميع الشبهات، لوفاء أطراف الأول بالمعلوم في الثاني، فإنه لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بثبوت التكليف في غير موارد الظن، وحيث لا العمل بالظن ليس من باب التبعض في الاحتياط، بل من باب الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي الذي اختصت المنهجية به بعد انحلال العلم الإجمالي الكبير به.

لكن ذلك - لو تم - لا يحتصر بظن، بل يجري في جميع موارد الطرق

غير العلمية، وإن لم تغد الظن الشخصي وقد سبق في الوجه العقلي لحجية الخبر انحلال العلم المذكور بالعلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار، ومقتضى ذلك اختصاص الاحتياط بها، دون بقية موارد الطرق غير العلمية.

نعم، هذا موقوف على عدم لزوم محذور اختلال النظام أو الحرج من الاحتياط فيها. وهو في غاية الإشكال، بن المسع، كما أشرنا إليه هناك.

ومن ثم لا مجال لإبطال هذه المقدمة من هذه الجهة.

غاية الأمر أنه يتعين لأجل ذلك البناء على اختصاص دليل الانسداد بمراد الأخبار، بحيث لو فرض تماميته بحيث يقتضي الرجوع لظن بالتكليف لكان محتصاً بمراد الأخبار، فيرجع فيها إلى ظن بصدور الخبر أو بثبوت التكليف في مورد، مع الرجوع في غيرها إلى الأدلة الأخرى، كظهور الكتاب، أو السنة لقطعية، أو الأصول، وإن ظن بخلافها.

وليس هذا من باب تقديم الأصل على دليل، بل من باب ارتفاع موضوع دليلية الدليل بالأصل، وإنما يتعين تقديم الدليل على الأصل فيما لو كان عموم دليليته شاملاً لمورد الأصل، بخلاف المقام.

هذا كله في الاحتياط الملازم من العلم الإجمالي بثبوت التكليف في الشريعة، أو من العلم باهتمام الشارع بالأحكام بنحو لا يرضى بإهمالها لمحذور الخروج عن الدين، الناشئ من انسداد باب العلم في معظم المسائل، أما الاحتياط اللازم من العلم الإجمالي بثبوت التكليف في خصوص مورد لانسداد العلم فيه، كما في الدرمان بين القصر والتمام، فسقوطه مبني على كثرة موارد العلم الإجمالي المذكور بنحو يلزم من الاحتياط فيها، المحاذير المتقدمة، وهو محتاج إلى تأمل واستقصاء لا يسعه المقام.

وكيف كان، فهو لا يخل بهذه المقدمة، لعدم وفائه بمعظم المسائل. هذا

كله في الاحتياط.

وأما الاستصحاب فلا محذور للرجوع إليه لو كان نافياً للتكليف، لتعلم الإجمالي بمخالفته للواقع في كثير من الموارد، لكثرة موارد الاستصحاب المذكور، حيث أنه يجري في أكثر موارد الرجوع للبراءة، فيمتنع الرجوع إليه، إما لقصور دليله عن شمول صورة العلم لإجمالي، أو لسقوطه بالمعارضة، أو للروم المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال، على ما يذكر في مبحث الاستصحاب.

وكذا لو كان مثبتاً للتكليف لو فرض كثرة موارد بسبب انسداد باب العلم بنحو يعلم إجمالاً بمخالفته في بعضها للواقع بناءً على أن العلم الإجمالي مانع من الرجوع للاستصحاب مطلقاً.

أما لو فرض عدم العلم الإجمالي بمخالفة بعض الاستصحابات المثبتة للتكليف للواقع لقلتها، أو عدم مانعية العلم لإجمالي من الرجوع للاستصحاب المثبت فالمتنحه الرجوع البطلان.

وليست كثرة موارد بنحو يفي بمعظم المسائل ليمنع من تمامية هذه المقدمة، كما أنها ليست بنحو يزم من الرجوع إليه محذور اختلال النظام أو العسر والجرح بنحو يكشف عن تخصيص دليله، وليس هو كالأستصحاب النافي للتكليف.

ومنه يظهر أنه لو فرض تمامية دليل الانسداد واقتضائه حجية العلم ولا مجال لرفع اليد به عن الاستصحاب المذكور، بل هو متأخر عنه رتبة، وليس هذا من باب رفع اليد بالأصل عن الدبيب، بل من باب ارتجاع موضوع الدليل بالأصل، كما تقدم نظيره في الاحتياط.

وأما أصالة التحيير وعقل إنما يحكم بها في الدوران بين محذورين كالوجوب والحرمة، أما مع تعذر الاحتياط لجهة أخرى فلم يتعرضوا للرجوع إليها. ويأتي في المقدمة الثالثة تمام كلام فيها إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الأصوب المعروفة التي يرجع إليها في الشبهات

## الحكمية.

ومن الظاهر أنه لم يثبت من قِبل الشارع الأقدس طريق أو أصل آخر متبع في خصوص حال الانسداد. فلا بد من الرجوع للعقل في تشخيص مما ينبغي العمل عليه لو فرض عدم الرجوع للأصول مُتقدمة.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته تعرض في هذه المقدمة لامتناع الرجوع للتقليد، للإجماع، وقصور أدلة مشروعية التفيد عنه، لاخصاصها بالجاهل العاجز عن الفحص، دون المجتهد الذي استكمل الفحص وخطأ المفتي في دعواه الانفتاح. فإن كان مراده منع كونه من الطرق المجهولة بالخصوص كالخبير، فما ذكره في وجهه وإن كان متيناً، إلا أن امتناعه ينبغي أن يكون مفروضاً في المقدمة السابقة المتضمنة لانسداد باب العلم والعلمى.

وإن كان مراده منع الرجوع إليه في فرض الانسداد وتعذر الرجوع للطرق المعروفة، فدليله لا يهض بذلك إذ هو كأدلة المنع من الرجوع للظن لا يباقي الرجوع إليه في فرض الانسداد.

فالأولى أن يقال: إنه لم يثبت من الشارع جعله في حال الانسداد، كما أشرنا إليه. وهو كاف في هذه المقدمة. هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية.

وأما المقدمة الثالثة: لتشكل بما تقدم في الوجه الثاني من الوجوه العقلية لمحجية مطلق الظن من أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح مختص بما إذا تعلق المرض بإصابة الواقع، وهو غير ظاهر في المقام، فإن غرض الشارع بمقتضى عدم جواز الإهمال وإن كان هو امتثال الحكم الواقعي، إلا أنه في مقابل الإهمال المطلق، لا الاهتمام به على كل حال بحسب مقتضى تحصيله مهما أمكن وبأقرب الطرق.

مع أنه إنما يقتضي تعيين الظن إذا كان ظن المكلف أرجح وأقرب بنظر الشارع، وهو ممنوع، كما تقدم أيضاً

وأما المكلف فلا عرض له بإصابة الواقع إلا من حيث تنجزه بالعلم الإجمالي أو بالعلم باهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية نحو لا يجوز إهمالها، ومن الظاهر أن ذلك لا يقتضي تنجزه مطلقاً بعد فرض تعذر الاحتياط التام أو عدم وجوبه، بل هو راجع إلى تنجزه في الجملة، وذلك لا يكفي في التمسك بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على إرجاع لإثبات لزوم الرجوع للظن.

بل لابد فيه من تنجزه مطلقاً بحيث يكون فوته سبباً للعقاب على كل حال، إذ يحكم العقل حينئذ بلزوم اختيار أبعد الطرق عن الخطر، كما في مورد التقصير في الفحص على ما تقدم، وناظر أن القاعدة أجنبية عما نحن فيه، والذي ينبغي أن يقال: الكلام.

قارة: يكون على القول بأن سقوط الاحتياط التام اللازم بمقتضى العلم الإجمالي لا يقتضي سقوط العلم الإجمالي عن المسجربة والرجوع إلى طريق آخر، بل يقتضي التزلزُل للتبعض في الاحتياط بالمقدار الذي لا يلزم منه محذور من حرج أو غيره.

وأخرى: يكون على القول بأن سقوط الاحتياط التام يقتضي سقوطه كلية لممانعته من فعالية التكليف الواقعي، لموجب لعدم صلوح العلم الإجمالي لتنجيزه.

أما على الأول فظاهر شيعته لأعظم تركه وغيره المفروغية عن أن المدار في التبعض على ما هو الأبعد احتمالاً فالأبعد، فيترك الاحتياط فيما إذا عدم التكليف فيه مطلقاً بالظن القوي، وإن لم يفت بدفع الحرج ترك فيما إذا عدم التكليف فيه مطلقاً بالظن الضعيف، فإن لم يفت بدفع الحرج أيضاً ترك فيما إذا التكليف فيه مشكوكاً، وهكذا. لكنه غير طاهر.

وما قيل، من أنه لا يجوز التزلزل للامثال الاحتمالي إلا بعد تعذر الامثال الظني، كما لا يجوز، التزلزل للامثال لظني إلا بعد تعذر الامثال العلمي.

إنما يتم مع فرض تنجز التكليف الواعي مطلقاً، كما في موارد التقصير في الفحص، كما تقدم، لا في مثل المقام من تقدم عدم تنجزه فيه إلا في الجملة. وإلا كان اللازم الترجيح بالظن في مثل دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، ولم يذكره شيخنا الأعظم رحمته، بل صرح بعض الأعظم رحمته بعده.

وبالجملة: لزوم مراعاة الأقرب احتمالاً بناءً على تبعض الاحتياط مما لا يتضح منشؤه بعد فرض عدم ثبوت حجية ظن في نفسه وعدم تنجز التكليف الواقعي مطلقاً وعلى كل حال.

وأما على الثاني فالمعروف منهم تفريب لزوم الرجوع للظن بأحد وجهين:

الأول: الحكومة، بدعوى: أنه مع تعدد العلم التفصيلي وعدم منجزية العلم الإجمالي ومعرض اهتمام الشارع بالأحكام بنحو لا يجوز إهمالها بحكم العقل بزوم الرجوع إلى الظن في تخصيص الأحكام الشرعية.

الثاني: الكشف، بدعوى أن العقل يستكشف بذلك حجية الظن شرعاً بنحو يكون هو المنجز للأحكام الواقعية كسائر المحجج الشرعية، وكلا الوجهين لا يخلو عن إشكال.

أما الأول: فلأنه إن كان المدعى أن المنجز للأحكام هو اهتمام الشارع بها المفروض في المقام، بنحو يكون حكم لعن بالرجوع للظن وارداً في مقام الإطاعة بعد الفراغ عن مقام التنجيز.

ففيه: أن الاهتمام بالأحكام إن كان هو المنجز لها كان كالعلم الإجمالي مقتضياً للامثال العلمي، نظير الأمر بالاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص، فيكون الاكتفاء بمتابعة الظن مبنياً على تبعض الاحتياط، وهو راجع إلى ما قبل من أن تعدد الامثال العلمي يقتضي التناول في الامثال الظني.

ولكنه يشكل.. فارة: من حيث أصله، لعدم وضوح تنجز الحكم بالعلم

الإجمالي أو غيره مع عدم لزوم الاحتياط التام فيه، كما أشرنا إليه آنفاً.  
وأخرى: من حيث عدم الوجه في جعل المعيار فيه قوة الاحتمال، كما  
تقدم في الوجه الأول.

وثالثة: من حيث أن مراعاة قوة الاحتمال تقتضي عدم الاكتفاء بمتابعة  
الظن بالتكليف، بل لابد من مراعاة لاحتياط في موارد الشك في التكليف لو  
فرض عدم لزوم العسر منه، نظير ما تقدم على الوجه الأول، فإن الظن بالامتنال  
موقوف على ذلك، ولا يكون بالاعتصار في ترك الاحتياط على الموهومات، كما  
نبه له في الجملة بعض الأعظم رحمته.

ودعوى، أن اهتمام الشارع بشكائيف المنجز لها ليس منحو يقتضي  
امتنالها القطعي، ليكون الاعتصار فيها على بعض المحتملات مبياً على تبعض  
الاحتياط، فيجري ما تقدم من منحو يقتضي امتثالها في خصوص موارد الظن،  
فالاعتصار على الظن لانه هو الواجب بتمامه لا تنزلاً بعد نذر العلم.

مدفوعة: بأن تحديد مقدار الامتنال تابع للعقل لا للشارع، وليس للشارع  
إلا جعل الأحكام وتنجزها بنصب حجة عليها أو إيجاب الاحتياط فيها، مع  
إيكال كيفية الامتنال للعقل، وهو يحكم بدروم الامتنال القطعي. والتشترط لغيره  
مبني على تبعض الاحتياط كما ذكرنا.

مع أنه لو فرض كون تحديد لامتنال بيد الشارع بحيث يكون له التنجز  
بنحو خاص، فكما يمكن نزله للظن يمكن نزله للشك، ولا معين للأول.  
ومجرد أقربيه بنظر المكلف لا يقتضي تعيينه، لما تقدم عند الكلام في قاعدة  
قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وإن كن المدعى أن المسجر للأحكام ليس هو اهتمام الشارع بها، بل  
العقل بعد اطلاعه على الاهتمام المذكور يحكم بحجية الظن ومسجزيته للأحكام  
لأقربيه، ومن ثم يكون الظن حجة عقلية ومرجعاً في تنجز التكليف وإثباته

عقلاً، وليس مرجعاً في مقام الامثال.

ففيه: أنه لا عرض للعقل في حفظ التكليف ومسجزيته لها، بل هو من أغراض الشارع الأقدس، وإنما يهتم لعقل بحمصه في مقام الأمثال بعد الفراغ عن فعليتها وتنجزها دفلاً لخطر العقاب.

وأما ما قيل من امتناع حكم العقل بالحجية، بل هو من الوظائف المحنصة بالشارع الأقدس.

فهو غير ظاهر، إذ لا يرد بحكم العقل بحجية الظن إلا إدراكه جهة في الظن تقتضي منحيته لتكليف بحو يحسن بمقاب بمخالفته ويقبح مع موافقه فإن الإدراك والتحسين والتقبيح من وظائف العقل بلا إشكال.

نعم، لو أريد بحجيته هو اعتبار الحجية عقلاً لمظن والتعبد بمؤداه كما هو مفاد الحجية الشرعية كان منعه في محله، كما تقدم في أول مباحث الحجاج، لكنه لا يحتاج إليه في المقام، بل يكفي تنجيز الظن لتكليف عقلاً، الذي يشبه وحوب الاحتياط عقلاً معه، فلاحظ.

وأما الثاني فلأن غاية ما يقال في وجهه أن لشارع بعد فرض اهتمامه بالأحكام، وعدم تنجزها بمسجز عقلي أو شرعي، لا بد من حفظه لها في مقام الإثبات والتنجز بنصب الحجية الواصلة عيها، لينحصل عرصه في حفظ الأحكام الواقعية في الجملة، وحيث لم يحصل غير الظن كانت أقربية الظن صالحة للاتكال عليه في مقام بيان حجيته شرعاً، فبه الطريق الذي يحري عليه العقلاء عند تعذر العلم والاهتمام بإصابة الواقع.

ومنه يظهر أنه لا مجال للتوقف عن حجيته لاحتمال نصب الشارع غيره في حال الانسداد، كالثقلید، وفرعة وغيرهما، بل عدم وصول طريق آخر مانع من اعتماد الشارع عليه في أداء الفرص المذكور، ولعنين لذلك هو الظن للجهة المذكورة فيه.



وفيه: أن الأقربية في النظر لا تصلح للاتكال عليه في بيان حجيته، لأن الأقربية إما تقتضي العمل حيث ينشأ عن العرض بتحصيل الواقع على كل حال، كما تقدم، وهو لا يقتضي الحجة المباشرة على الإلزام والالتزام، والتعذير والتنجيز.

وبعارة أخرى: الرجوع إلى شيء عند تعذر العلم..

قارة: يكون من حيث الاهتمام بتحصيل الواقع على كل حال المقتضي لسلوك أقرب الطرق إليه.

وأخرى: يكون لصلوحه بسطر العقل أو العقلاء للاحتجاج والتعذير والتنجيز وترتب المدح والذم.

والمناسب للحجة هو الثاني، فهو الذي يمكن الاتكال على حاله في بيان حجيته، لأن لمحجة المذكورة نحواً من الانحصار صالحاً للاتكال عليه في مقام البيان، بل الظاهر أنه لا يحتاج معه إلى مقدمات الاسداد، لأن الأصل الجري على المقتضي المذكور الثالث بحكم العقل أو بناء العقلاء، ومن ثم سبق في الفصل الأول والحامس الاعتماد في الحجة على السيرة بمجرد عدم ثبوت الردع.

نعم، لو فرض احتمال انحصار المقدمات المذكور في الطريق بصورة تامة المقدمات اتجه تقييد الحجة الشرعية به أيضاً.

هذا، والظاهر أن الأقربية في حق إمام تقتضي العمل به على الوجه الأول، لا الثاني، فلا مجال لاستكشاف حجته من مجرد اهتمام الشارع بحفظ التكاليف وسكوته عن جعل غيره.

اللهم إلا أن يدعى بناء العقلاء عند الاسداد وعدم طرق أخرى هي من نسخ المحقق نظرهم على العمل، فنحن بما هو حجة صالح للاعتماد عليه في مقام التعذير والتنجيز، لكنه ممنوع

والظاهر أن تسالم من تعرض لدليل الانسداد على الرجوع للظن عند تمامية المقدمات بأحد الوجوه المتقدمة مبني على إغفال الفرق بين الوجهين اللذين أشرنا إليهما واختلاطهما عليهما. ومثله الاحتجاج له بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

ثم إنه ربما يقرب الكشف بوجه آخر لا يرجع إلى حجية الظن وإحراز الواقع به شرعاً، بل إلى إيجاب الاحتياط في مورد الظن شرعاً، فإنه كما يمكن إيجابه في مطلق الاحتمال، كما في الشبهة بتحريمية عند الأخباريين، يمكن جمعه في خصوص مورد الظن، وهو يكفي في حفظ الأحكام المعروض اهتمام الشارع بها في الجملة.

ومنه يظهر أنه لا مجال لإحراز الحجية بالوجه المتقدم - مع قطع النظر عما أوردنا عليه سابقاً - لإمكان الاستغناء عنها في حفظ الأحكام بإيجاب الاحتياط، فلا مجال لترتيب آثار الحجية على الظن بحيث، كاستصحاب مؤداه مثلاً، كما لا مجال له على الحكومة أو تبعض الاحتياط.

الأن يدعى القطع بعدم ابتناء لامتناع في معظم الأحكام على الاحتياط، لمجانبتها لطريقة الشارع، وأنه لا بد من الامتناع بطريق شرعي جزمي، فينتعين استكشاف حجية الظن بالوجه المتقدم لو تم في نفسه، وبطلان بقية الوجوه المذكورة في المقام.

لكنه غير ظاهر، كما أشرنا إليه في الوجه الأول من وجوه الاستدلال على امتناع الرجوع للاحتياط، فلا ينهض الوجه المذكور بإثبات حجية الظن، والمثيق هو وجوب الاحتياط شرعاً مع الظن

نعم، يشكل هذا التقريب بعدم الدليل عليه، إذ لا معين للظن في تشخيص مورد الاحتياط إلا قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح التي عرفت الإشكال في التمسك بها في المقام.

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن مقدمات الاستدلال لا تقتضي العمل بالظن في مثل المقام مما لم تنتحر فيه التكليف على كل حال، بل تقتضي الرجوع إليه مع تحيز التكليف على كل حال وتعلق عرض المكلف بتحصيل الواقع، كما في موارد التقصير في المحض.

بل لا يعد في مثل ذلك عدم اعتماد العقلاء على ما هو من سنخ الحجج ينظرهم لو فرض عدم إدراكه الظن أو مخالفته له، كما لا يعتمدون عليها مع التمكن من العلم بحصول تعرض، وما يرجعون إليها مع التمكن من العلم أو مدونه في مقام التعدير والتجبر المحض باب التكليف، لأن قيام ما هو الحجة موجب لعدم تنحيز التكليف لو فرض مخالفته للحجة، فلا يتعلق الغرض بإصابته على كل حال، ليرجع إلى الظن، فتأمل جيداً.

ثم إن شيخنا الأعظم قد أفاض في تبيينات المسألة بما لا مجال لإطالة الكلام فيه بعد ما عرفت من عدم تمامية أصل الدليل، فإيه تطويل من غير طائل. ولنكتف بهدا المقدار، وبه ينتهي الكلام في مباحث الحجج، والحمد لله تعالى على أن وفقنا لذلك، وبه الشكر كثيراً.

وكان الفراغ منه ضحى الخميس، الرابع من شهر جمادى الثانية، سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وتسعين، لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم تسليماً كثيراً، في الجوف الأشرف، ببركة الحرم المشرف، على مشرفه أفضل الصلوات وأزكى التحيات. بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل العلامة حجة الإسلام السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته.

ونسأله تعالى صلاح الحال، وحبر المال إنه أرحم الراحمين.

وقد انتهى تبييضه بيوم مؤلفه فقير لبنة الأربعاء، العاشر من الشهر المذكور، من السنة المذكورة وبه نعي ستمد العون والتوفيق.

الحقیر



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

٧	القسم الثاني: الأصول المبنية على العمل
١٠	تمهيد: في حالات الملتفت للحكم الشرعي
١٥	منهج البحث
١٧	مقدمة: في أحكام القطع وأقسامه
١٧	الفصل الأول: في حجية لقطع
١٧	المقام الأول: في وجوب متابعة القطع في العمل
١٨	امتناع ردع الشارع عن متابعة لقطع
١٩	القطع وصول للواقع لا طريق إليه
١٩	متابعة القطع من لوازمه الذاتية
٢٠	عدم اتصاف القطع بالحجية
٢١	كبرى لزوم متابعة القطع ليست مسألة أصولية
٢٢	الاستدلال على حجية لقطع بلزوم الشاخص من اردع عنه
٢٣	المقام الثاني: في متجزية لقطع
٢٥	الفصل الثاني: في التجزي
٢٦	الكلام في حرمة الفعل المتجزي به
٣٦	الكلام في حرمة القصد للمعصية
٣٨	الكلام في استحقاق العقاب بالتجزي مع عدم نحرمة شرعاً
٤١	الكلام في ثبوت القبح لدعلي بالتجزي
٤٣	التنبيه الأول: في القبح العامي
٤٥	بصوص العفو عن نية السيئة
٤٨	التنبيه الثاني: في عدم احتصاص التجزي بالقطع
٥٠	التنبيه الثالث: في الانقياد

٥٣.....	الفصل الثالث: في تقسيم لقطع إلى صريفي وموضوعي
٥٣.....	امتناع تقييد الحكم بالعلم به ...
٥٥.....	وجوب اختصاص الحكم بالعلم به ...
٥٨.....	اختصاص الحكم بحال الجهل به ..
٥٩.....	أخذ القطع في الأحكام العقلية ..
٥٩.....	أقسام القطع الموضوعي .. ..
٦٣.....	الكلام في قديم لطرق والأصول مقدم لقطع الموضوعي ..
٦٣.....	الوجوه المذكورة في معاد دلة الطرق والأصول ..
٦٣.....	الأول: تنزيل المؤدى مرة الواقع ..
٦٨.....	الثاني: تنزيل الطرق مرة العمم ..
٦٨.....	الثالث: تسميم الكشف في الطرق ..
٧٠.....	الرابع: جعل الحجة ..
٧٣.....	حقيقة الحجة ..
٧٥.....	مفاد الأصول التعذية وغيرها ..
٧٨.....	مفاد الاحتياط ..
٨٠.....	قيام الطرق والأصول مقام لقطع الطريقي ..
٨١.....	قيام الطرق مقام القطع الموضوعي ..
٩٠.....	قيام الأصول مقام لقطع الموضوعي ..
٩١.....	تقسيم الطن كالقطع ..
٩٣.....	الفصل الرابع: في عموم أحكام القطع بجميع أفرادها وعدمه ..
٩٣.....	الكلام في قطع القطع ..
٩٦.....	الكلام في القطع الحاصل من المقدمات العقلية ..
١٠١.....	الفصل الخامس: في العلم الإجمالي ..
١٠١.....	الكلام في كفاية العلم الإجمالي في تحبير التكليف ..

الكلام في كفاية الامثال الإجمالي	١٠٦
الاحتياط في العبادة مع إمكان الفحص	١٠٦
الموضع الأول: الاحتياط مع الاحتمال البدوي	١٠٦
نية الوجه والتمييز	١٠٦
مراتب الامثال	١٠٩
الكلام في اعتبار إحراز الأمر في التقرب	١١١
مقتضى الأصل	١١٢
الموضع الثاني: الاحتياط بالتكرار مع العلم الإجمالي	١١٤
الموضع الثالث: الاحتياط من دون تكرار مع العلم الإجمالي	١١٦
المقصد الأول: في مباحث الحجج	١١٩
محل الكلام هو الحجج الشرعية	١٢١
تمهيد وفيه أمران:	
الأول: إمكان التعبد بغير العلم	١٢١
محاذير التعبد بغير العلم	١٢٥
محذور تفويت الملاكات الواقعية	١٢٧
المصلحة السلوكية	١٢٨
المصلحة في نفس التعبد بالطريق	١٣٠
كلام المحقق العراقي في حل الشبهة	١٣٢
المختار في دفع محذور تفويت الملاكات	١٣٥
محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين	١٣٨
دفع المحذور المذكور باختلاف الرتبة	١٣٩
دفع المحذور بنفي التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري	١٤٣
المختار في دفع محذور اجتماع الحكمين	١٤٦
الثاني: مقتضى الأصل عند الشك في الحجية	١٤٨



١٥٠.....	الكلام في عموم عدم حجّة غير العلم
١٥٢.....	الكلام في التدين بمؤدى الحجة ونسبته للمولى
١٦١.....	الفصل الأول: في حجّة الظواهر
١٦٧.....	حجّة الظواهر في حقّ من لم يقصد بالإفهام
١٦٨.....	ثمرة النزاع
١٧٢.....	عدم توقف حجّة الظواهر على الظن بالمؤدى
١٧٤.....	حجّة ظواهر الكتاب
١٨١.....	الفصل الثاني: في حجّة قول اللغويين
١٨٩.....	الفصل الثالث: في حجّة الإجماع المنقول
١٩١.....	ملاك حجّة الإجماع
١٩١.....	طرق إحراز قول الإمام من الإجماع
١٩٢.....	الإجماع في الاصطلاح
١٩٣.....	تحرير محل النزاع في الإجماع المنقول
١٩٥.....	استلزام الإجماع للدليل المعتبر
١٩٧.....	الفصل الرابع: في حجّة الشهرة الفترائية
١٩٩.....	أدلة الحجّة والجواب عنها
٢٠٣.....	الفصل الخامس: في حجّة خبر الواحد
٢٠٦.....	تحرير محل النزاع
	الكلام في مقامات
٢٠٧.....	المقام الأول: حجج النافين
٢١٨.....	المقام الثاني: حجج المشبّتين
٢١٨.....	آية النبأ، وتقريب دلالتها
٢٢١.....	الكلام في مفهوم الشرطية
٢٢٥.....	في الاشكال على الاستدلال بآية النبأ من جهة التعليل

٢٣٣.....	الاشكال بلزوم خروج المورد
٢٣٥.....	الكلام في التدافع بين المفهوم والمنطوق.
٢٣٦.....	الكلام في حجية المفهوم في الأحكام
٢٣٦.....	تحقيق المراد بالفاسق.....
٢٣٧.....	الكلام في معارضة عموم الحجية بعموم عدم حجية غير العلم
٢٤٠.....	الكلام في شمول عموم الحجية للإجماع المدعى على عدم الحجية
٢٤٢.....	الكلام في إشكال الأخبار بالواسطة.....
٢٤٥.....	آية النفر.....
٢٥٢.....	آية الكتمان.....
٢٥٣.....	آية الذكر.....
٢٥٥.....	آية الإيلاء.....
٢٥٨.....	الاستدلال بالسنة، وبيان طوائف الأخبار الدالة
٢٦٦.....	الاستدلال بالإجماع.....
٢٦٩.....	كلام الناقلين للإجماع.....
٢٧١.....	قرائن ثبوت الإجماع.....
٢٧٣.....	دعوى السيد المرتضى الإجماع على عدم الحجية
٢٧٤.....	الاستدلال بسيرة المنتشرة وسيرة العقلاء، والكلام حول ذلك
٢٨٠.....	دليل العقل.....
٢٨٧.....	المقام الثالث: تعيين ما هو الحجة من أقسام الخبر
٢٨٧.....	الكلام في مؤدى الأخبار.....
٢٩٢.....	الكلام في مورد الإجماع.....
٢٩٦.....	الكلام في مورد سيرتي المنتشرة والعقلاء.....
٢٩٩.....	الفصل السادس: في حجية مطلق الظن.....
٣٠٢.....	قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون.....

٣٠٤.....	قاعدة قبج ترجيح المرجوح على الراجع
٣٠٥.....	دليل الانسداد، ومقدمانه
٣٠٨.....	الكلام في الاحتياط
٣٠٩.....	الكلام في مقتضى قاعدة نفي الحرج
٣١٤.....	الكلام في الاستصحاب
٣١٥.....	الكلام في المقدمة الثالثة
٣١٦.....	الكلام في تبعض الاحتياط
٣١٧.....	الكلام في الكشف والحكومة
	الفهرس

